Studien zu einer existenzialen Rechtslehre.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät
der Universität Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Carl Polak
Referendar aus Berlin.

1933

Gatzer & Hahn Graphische Werkstätten, Schramberg (Schwarzwald)

Referent: Professor Dr. Erik Wolf, Freiburg i. B.

Durch die Genehmigung einer Dissertation nimmt die Fakultät nicht Stellung zu den darin ausgesprochenen Anschauungen.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543109_0072

Literatur.

1. Karl Larenz: Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, Berlin 1931.
2. Rudolf Stammler: Theorie der Rechtswissenschaft II. Auflage, Halle 1923.
3. ders.: Lehrbuch der Rechtsphilosophie, Berlin und Leipzig 1928.
4. ders.: Wirtschaft und Recht, II. Auflage 1906.
5. Radbruch: Grundzüge der Rechtsphil. 1914.
6. Kelsen, Hans: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, Tübingen 1922.
7. ders.: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre II. Auflage, Tübingen 1923.
8. Simmel, Georg: Lebensanschauungen, Vier metaphysische Kapitel, Leipzig 1918.
9. Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Ges.W. Bd. VII.
10. Descartes, René: Meditationen, Meiner Leipzig 1918.
11. ders.: Betrachtungen über die Grundlagen der Phil. Reklam Bd. 2887.
12. Smend, Rudolf: Verfassung und Verfassungsrecht, München und Leipzig 1928.
13. Nietzsche, Fr.: Der Wille zur Macht, Leipzig.
14. Marck, Siegfried: Substand und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie, Tübingen 1925.
15. Mezger, Edm.: Sein und Sollen im Recht, Tübingen 1920.
16. Heinemann Fritz: Neue Wege der Philosophie, Leipzig 1929.
17. Kronfeld, Arthur: Perspektive der Seelenheilkunde, Leipzig 1930.
19. Jaspers, Karl: Die geistige Situation der Zeit, Berlin und Leipzig 1932.
20. ders.: — Philosophie, Berlin 1932.
21. ders.: Psychologie der Weltanschauung, 3. Auflage, Berlin 1925.
22. Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Plänemenologie und plänem. Philosophie, Husserls Lehrbuch Bd. I, Seit. I 1913 Halle.
23. Heidegger: Sein und Zeit, I. Hälfte, Halle 1929.
24. Scheler, Max: Stellung des Menschen in Kosmos, Darmstadt 1928.
25. ders.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1921.
26. ders.: Versuche einer Philosophie des Lebens. In: Vom Umsturz der Werte Bd. II, Leipzig 1923.
27. M. E. Mayer: Rechtsphilosophie, Berlin 1922.

Vorwort.

I.

Gegenständlichkeit und Existenzialität.

„Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es an sich ist. Allein in dieser Untersuchung ist es unser Gegenstand, er ist für uns; und das Ansich desselben, welches sich ergäbe, wäre so vielmehr sein Seyn für uns..." schreibt Hegel[1]) in der Einleitung zur „Phänomenologie des Geistes".

Wesentlich zur Einführung in die vorliegende Studie ist die Einsicht in die hiermit von Hegel charakterisierten Weisen des Seins. Das An-sich-sein und das Für-uns-sein eines Gegenstandes ist keine gleichgültige Nebenbestimmung desselben; durch das gebräuchliche Begriffspaar subjektiv-objektiv ist dieser Gegensatz gar nicht berührt. Die Frage nach dem Sein des Gegenstandes unseres Wissens ist hier vielmehr unendlich viel radikaler gestellt. Auch der subjektive Gegenstand besteht an sich, nur ist seine Ausformung subjektiv. Daß er aber überhaupt ist; dieses sein Sein, hat er mit dem objektiv seienden Gegenstand überein. Und als An-sich-Seiende haben beide ihr eigenes Sein. Es steht — gleichsam — dort der Gegenstand und hier das ihn vernehmende Dasein; das letztere greift zum ersteren über, es nimmt ihn wahr, es hat an ihm teil. Die Rede vom Teilhaben — an, die in der Philosophie seit Platon zu Hause ist, ist nur möglich auf dem Grunde einer Anschauung, die hie ein Seiendes sieht, das teil hat, — den Menschen —, und dort ein Seiendes, an dem teilgehabt wird, — die Ideen, die Aprioritäten der Vernunft, die Werte, usw.; sie setzt also voraus, daß beides Seiende an-sich-selbst ist.

Ein anderes ist es hingegen, wenn wir von einem Gegenstande aussagen, er sei nur deshalb, weil je mein Sein ist; sein Sein gründe im je eigenen Dasein. In Konsequenz dieser letzteren Anschauung gibt es kein Uebergreifen vom je eigenen Sein zum Gegenstand, noch eine Teilhabe des einen am anderen; weil es das eine und das andere, — diese zwei an-sich-selbst-Seiende — nach ihr gar nicht gibt. Der Gegenstand ist unser Gegenstand, heißt: er ist uns in einer Weise zugeordnet, daß er jeweils nur durch uns ist; — daß sein Sein also seinen Grund in unserem Sein hat.

[1]) Ges. Werke Bd. 2. Jubiläumsausgabe, besorgt von Glockner, Stuttgart 1927, S. 75.

Und weil er nur ist, weil wir je sind, darum können wir nicht zu ihm übergreifen, denn jenes Bezogensein auf ihn ist schon vor jedem Uebergriff und jeder Teilhabe längst da. Die Konstituierung des Gegenstandes selbst geschieht durch das je eigene Dasein. In seinem puren Sein ist der Gegenstand immer schon mit dem Dasein in einer Weise verknüpft, daß er mit diesem steht und fällt.

Bei der Einsicht in das enge Verflochtensein der Gegenstände unseres Wissens mit dem Dasein scheint es ein tragikomisches Unterfangen zu sein, dieses unser Wissen immer wieder eindeutig bestimmen zu wollen; zu versuchen, es in feste, endgültige Formen zu gießen, und diese Formen als an-sich-seiende letzte Gegebenheiten vor uns hinzustellen. Dies mutet an, wie die Jagd hinter der Glücksgöttin, die auf der gläsernen Kugel in kurzem Abstand vor den sehnsuchtsvoll verlangenden Menschen dahinrollt. Denn der Forscher, der den Gegenstand des Wissens eindeutig, endgültig und fest bestimmen will, stellt sich, ebenso wie der Glücksritter hinter der gläsernen Kugel eine unendliche Aufgabe. Wenn wir leugnen, daß der Gegenstand an sich besteht; und sagen, er sei nur durch unser Dasein und mit diesem je da, so kann der Gegenstand des Wissens niemals ein endgültiger, fester ein-für-allemal-bestehender sein. Denn das Dasein, das den Gegenstand je hervorbringt, ist nicht ein in bestimmter Weise seiendes; es läßt sich nicht in feste Formen zwängen, die aussagen, wie es ein-für-allemal ist. Darum kann auch das dem Dasein je zugeordnete Wissen niemals als Endgültiges fixiert werden. Die „gefundenen", festen Formen, in denen nach Behauptung der kritizistischen Philosophen alles Wissen sich abzuspielen hat, sind mögliche Weisen, in denen das Dasein je sein kann. Sie sind — gleichsam — verhärtetes, gefrorenes Leben des Daseins; nicht aber dieses Dasein selbst, das bei der ihm innewohnenden Lebendigkeit qualitativ etwas anderes ist, als diese fixierten Endgültigkeiten. Diese liegen gleichsam um das Dasein wie abgelegte Schlangenhäute. Wie in einem bestimmten Gereiftheitszustand diese äußere Schale zu wachsen aufhört, sich vom lebendigen Organismus löst, und so in eine andere Qualität verwandelt wird, zu etwas Anorganischem, Festem, Gegenständlichem wird, ebenso ist jede vergegenständlichte, feste Form, die dem menschlichen Dasein als seine Weise zu sein gegenübergestellt wird, qualitativ etwas andres als dieses Sein selbst, das Leben, Existenz ist.

Jenes vergegenständlichte Wissen, das in den Worten: „gegenwärtig haben von e t w a s . . ."; „e t w a s in seinem Bewußtsein haben . . ."; „e t w a s einsichtig vor sich haben . . ." usw.

zum Ausdruck kommt; diese Fixierung bestimmter Bilder oder Anschauungsweisen, das Setzen eines bestimmten Inhaltes oder einer bestimmten Form, — alles das drückt eine Art zu Denken aus, — man kann es ein statisches Denken nennen, — die die unmittelbare Existenz in ihrer Lebendigkeit gar nicht zu erfassen vermag. Noch mehr; der Boden, auf dem jene statischen Anschauungen erwachsen, kann unmöglich die Existenz in ihrer Bewegtheit sein. Wo sind jene gegenständlichen Bilder, die in den angeführten Sätzen ihren Ausdruck finden, zu Hause? Die Antwort darauf kann nicht schwierig sein. Nichts anderes als B e w u ß t s e i n s i n h a l t e sind es, über die etwas ausgesagt wird. Das Bewußtsein also ist es, aus dem heraus jene Anschauungsweise entspringt; dieses wird auf die ihm immanenten Gegebenheiten durchforscht und das, was als eine solche Gegebenheit bei der Forschung „entdeckt" wird, trägt die statisch-vergegenständlichte Struktur; es ist als eine ideale Gegebenheit v o r h a n d e n.

Für eine Existenzforschung in dem hier gemeinten Sinne ist es die erste und zugleich schwierigste Aufgabe sich von dieser Art des Denkens zu lösen. Jener Prozeß der Fixierung von e t w a s zu einer Bewußtheit, den alle Bewußtseinsphilosophie vollzieht, gilt es strengstens zu vermeiden, wenn die Existenz selbst erforscht werden soll. Denn die Existenz und ihre Weise zu sein kann weder aus dem Bewußtsein heraus erfaßt, noch kann sie in Bewußtseinsinhalte festgelegt und so zu einem „e t w a s" vergegenständlicht werden, das man gleich einer anderen Gegebenheit in irgendeiner Weise vor sich „h a b e n" kann. Nicht das, was im Bewußtsein ist, soll erforscht werden, sondern gefragt wird nach der menschlichen Existenz selbst. Ist der Gegenstand unseres Wissens nicht an-sich-selbst, sondern ist er je durch unser Sein und für unser Sein, so ist von der Frage nach unserem Wissen diejenige nach unserem Sein, nach unserer Existenz gar nicht zu trennen. Die Einsicht darin, daß alle Abstraktion des Denkens vom Sein jene Vergegenständlichung des Gedachten nach sich zieht, die immer nur eine Kluft zwischen Gedanken und Sein aufreißt und das lebendige Leben weit hinter sich läßt, hat zur Folge die erneute Postulierung der Einheit von Sein und Denken gegenüber dem abstrahierenden Denken der Bewußtseinsphilosophie. Ohne die Erkenntnis dessen, was wir sind, vermögen wir nicht den Gegenstand zu erfassen, der durch uns, mit uns und für uns ist. Denn die Existenz bildet sich je ihre Welt in der sie ist; sie konstituiert sich ihre Gegenstände und findet sie nicht als vorhandene vor. Aber dieses, daß die Gegenstände nur durch die Existenz je sind, und daß sie ohne sie nicht sind, dieses Verflochtensein von Gegenstand und Dasein verbietet es, den Ge-

genstand an-sich zu setzen, ihn als Bewußtseinsgegebenheit festzulegen und ihn so zu einem vorhandenen, endgültigen zu stempeln. Der Weg einer Bewußtseinsanalyse ist also für die Existenzforschung nicht zu gehen. Gibt uns die Existenz selbst nur den Zugang zum Gegenstand, so ist zu fragen: wie schafft sich diese ihre Welt und wie ist diese Welt, die nicht gegenständlich vorhanden ist, sondern die je nur durch das Dasein existent wird.

II.

Die Thematik der vorliegenden Studie.

Wir können die folgende These aufstellen, mit der wir zugleich den Aufbau der Arbeit umreißen:

Soweit die Rechtsphilosophie Bewußtseinsphilosophie ist, kann das von ihr als Recht entdeckte stets nur die Struktur der Bewußtseinsgegebenheit haben; also die eines Vorhandenen, eines Vorkommenden, einer res. Diese Vergegenständlichung des Rechts bedeutet eine Entfremdung des Rechts von der Existenz; denn als Gegenständliches ist es ein Gegenüberstehendes, An-sich-Seiendes. Erst die destruktive Auflösung dieser Seinsart vom Boden der Existenz aus, — also die Antwort auf die Frage, wie innerhalb der menschlichen Existenz Seiendes von dieser Seinsart bestehen kann, — macht es möglich, von der Existenz selbst aus zu philosophieren und dem Raume der abstrakten entfremdenden Gegenständlichkeit zu entgehen. Die Auflösung der Seinsart der Gegenständlichkeit, der res, bringt es zugleich mit sich, kritisch prüfen zu können, ob und inwieweit dieser Seinscharakter ein dem Recht adäquater ist.

Die Frage nach der Gegenständlichkeit selbst ist in der Rechtsphilosophie — soweit wir sehen — bisher nicht ausdrücklich gestellt worden. Vielmehr begnügt man sich mit der Feststellung, daß das Recht ein Gegebenes, ein Vorhandenes ist. Dies werden wir im ersten Teile der Arbeit an einigen rechtsphilosophischen Systemen explizieren. Wir werden dann weiter die Gründe für dieses Steckenbleiben der Frage im Gegenständlichen aufzeigen, indem wir das ontologische Fundament dieser Philosophie aufzudecken versuchen, um dann durch eine Hermeneutik der menschlichen Existenz, die wir an Hand Heideggers durchführen, jene Auflösung der Gegenständlichkeit zu vollziehen, die uns die rechtlichen Probleme in einem völlig anderen Licht sehen läßt.

Aufbau der Abhandlung:

A. Darstellung des Stammlerschen und des Kelsenschen Rechtssystems.

B. Seinsart von Recht.

C. Das Erleben als Zugang zur Existenz.

D. Die Analyse der Existenz.

E. Das Recht als Vorkommendes.

F. Das Mit-Sein als fundierender Modus des Seins im Recht.

A.

Darstellung des Stammlerschen und des Kelsenschen Rechtssystems.

I.

Stammlers System.

Daß bei allem Fragen nach dem Recht ein Verständnis dessen, was Recht ist, vorausgesetzt wird, ist eine der Feststellungen, mit denen Stammler die Rechtswissenschaft neu begründet hat[1]). Er hat damit den Anspruch aller Forschung, die nach der „Quelle" und der „Wurzel" des Rechts fragt, darauf erkennen zu können, was Recht ist, zurückgewiesen[2]). Denn alles so gerichtete Fragen muß schon das Phänomen Recht im Blick haben, um die begegnende oder geschichtliche Welt darauf zu prüfen, wo in ihr Recht ist[3]). Wie sollte aus der unendlichen Fülle der Geschehnisse etwas als Rechtliches erkannt, anderes als gar nicht zum Recht gehörig ausgeschieden werden, wenn nicht von vornherein ein Wissen um das Recht im Betrachtenden vorhanden wäre.

So kann auch der empirische Forscher höchstens all das, was als Recht bezeichnet wurde, oder das, was er als unter das Recht fallend sieht, zusammentragen. Was aber das Recht ist, mit dem immer schon gearbeitet wird und unter das er die empirischen Erscheinungen sammelt, bleibt dabei dunkel. Und auch der durch Abstraktion von dem Material zu gewinnende Allgemeinbegriff ist ja nur wieder ein empirisches Substrat, ein Erfahrungsgebilde, das uns nichts über das Sein des so Gefundenen auszusagen vermag.

Aber ebenso wehrt sich Stammler gegen die Annahme, das Recht sei in uns als Menschen immer schon vorhanden; es gehöre zu unserem Sein als Menschen, daß wir uns auf Rechtliches verstehen; es sei ein nicht weiter ableitbares Urphänomen, daß das Recht in unserer Welt je schon da sei.

Gegen diese Annahme führt Stammler aus:

> „Der Begriff des Rechts kann und soll nicht a priori gefunden werden. Ich gehe vielmehr auf die Erfahrung zurück, in der dasjenige, was sich als Recht ausgibt, deutlich erkennbar auftritt. Und nun fragen wir, ob es konstante Bedingungen gebe, unter deren Gegebensein die scharfe Abgrenzung des seither dunkel empfundenen Begriffes in gegenständlicher und klarer Weise möglich erscheint."[4])

---

[1]) Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart. 1931, S. 11.
[2]) Theorie R.W. S. 24, 43.
[3]) Radbruch, Grundzüge d. Rechtsphilosophie, S. 30/31.
[4]) Wirtschaft und Recht, 2. Aufl., S. 485.

Welches ist aber die Erfahrung, die Stammler hier im Auge hat? Es war doch gerade die Erfahrung als möglicher Erkenntnisgrund des Rechts zurückgewiesen worden. Hier meint Stammler nicht jene Erfahrung, die dem Emperismus vorschwebt. Diese erschöpft sich im Hinsehen auf die Umwelt, im Gewahrwerden von Geschehnissen, die in einer vorausgesetzten, dem Menschen gegenüberstehenden Welt sich abspielen. Betrachtend wendet sich der Mensch dieser Welt zu und dann, wenn ihm die Gegenstände zu Gesicht kommen, ist diese Art der Erfahrung im Ziel.

Diese pure Betrachtung von rechtlichen Gegebenheiten setzt Stammler zwar voraus. Sein Erfahrungsbegriff liegt gleichsam hinter diesem, denn er fragt nach demjenigen, was auftritt, wenn etwas, was sich „als Recht ausgibt", erfahren wird. Stammler sucht also zu der Gegebenheit zu gelangen, die mit dem Gewahrwerden von Recht da ist; er sucht das zu erfahren, was ist, wenn Recht sich darbietet. Man kann im Gegensatz zur ersteren, der äußeren Erfahrung, diese von Stammler hier inaugurierte, die innere Erfahrung nennen. Während die äußere Erfahrung sich im bloßen Gewahrwerden von rechtlichen Gegenständen erschöpft, ist die innere Erfahrung das, was in mir auftritt, wenn mir diese Gegenstände in der äußeren Erfahrung gegeben sind. Nun behauptet Stammler, das Gewahrwerden von rechtlichen Gegenständen sei noch nicht die letzte Gegebenheit, bei der die Forschung Halt zu machen habe, sondern das Recht selbst sei erst das, was ich in mir erfahre, wenn ich auf rechtliche Sachverhalte gerichtet bin.

Es ist also ein Erleben im Menschen, das diese letzten Gegebenheiten offenbart. Das Recht „ist zu finden in kritischer Zerlegung allgemein erfahrener Möglichkeiten des Menschenlebens" [1]). Es ist also nichts außerhalb des Menschen Bestehendes, sondern es ist im Menschen selbst. Hier also liegen die Bedingungen für das Recht. Die Methode, mit der zu diesen Bedingungen durchzudringen ist, sieht Stammler in der „kritischen Zerlegung" rechtlicher Gegebenheiten, in der „Analyse" [2]).

Stammler bestimmt aber zugleich, was zu analysieren ist und wo allein die Bedingungen, die Rechtliches konstituieren, gelegen sein können. Er fixiert damit das Material der Forschung.

„. . . Das Recht ist ja doch nur ein Bewußtseinsinhalt. Soll dieser in seiner festen Eigenart bestimmt werden, so gibt es nur die . . . kritische Besinnung auf die grundlegenden Möglichkeiten formaler Denkarten." [3]).

[1]) Theorie R.W. 29/30.
[2]) Theorie R.W. S. 29.
[3]) Theorie R.W. S. 29.

Die ursprüngliche Forschungsrichtung, die Stammler mit der These „Die Voraussetzungen für das Recht sind je in uns" eingeschlagen hat, erfährt hier ihre erste Konkretion: In uns, d. h. nach Stammler in unserem Bewußtsein; denn — das ist die Voraussetzung, auf der das ganze Stammler'sche System beruht — was uns gegeben ist, das ist uns als Gedanke, als Bewußtseinsinhalt gegeben. So ist auch das Recht ein Bewußtseinsinhalt und die Erforschung des Rechts auf die Bedingungen hin, die es ermöglichen, hat von dem Bewußtsein und dessen Analyse auszugehen. Und da das Recht je als zwischenmenschliche Beziehung auftritt, so kann nur durch „kritische Selbstbesinnung auf die Inhalte des sozialen Bewußtseins Recht erfahren werden" [1]).

Mit dieser kritizistischen Methode, nach der die im Bewußtsein des Menschen selbst gelegenen Bedingungen erforscht werden, die das Vorhandensein von rechtlichen Gegebenheiten für den Menschen ermöglichen, hat Stammler den Weg für die weitere Forschung gewiesen. Es liegt darin nicht die Annahme einer Apriorität des Rechtlichen, sondern Rechtliches wird auf tiefer liegende Phänomene zurückzuführen versucht. Die Methode ist die der Analyse und diese geht auf die Freilegung des Grundes, der das je in unserer Welt Seiende möglich macht. Dieser Grund kann nach Stammlers Auffassung allein im menschlichen Bewußtsein gelegen sein. Daher hat die Analyse von der Zergliederung des Bewußtseins auszugehen.

War die These, von der Stammler ausging, diese: der Grund für das Recht liegt in uns als menschlichen Wesen, so fährt seine Forschung auch konsequent fort, wenn er danach sagt: in welchen Bezirken (oder Regionen), die dem Menschen qua Menschen, also durch sein Sein als Mensch, immer schon erschlossen sind, ist das Phänomen Recht zu Hause — und so weiter erforscht: was gehört zum Dasein des Menschen immer schon hinzu, was ist ihm notwendig zugeordnet? und wenn er dann aus der Totalität dessen, was konstituierend für unser Dasein ist, den Sonderbezirk herausschält, in dem das Recht seinen Sitz hat.

Da aber dieses „uns", in dem die Bedingungen für das Recht je liegen, für Stammler unser Bewußtsein ist, so ist die Frage nach den uns als Menschen erschlossenen Seinsbezirken für ihn identisch mit der nach den möglichen Bewußtheiten, die uns gegeben sein können. Und so fragt Stammler — im Anschluß an Kants Erkenntnistheorie — nach den Denkformen, in denen sich alles, was in unserem Bewußtsein ist, notwendig bewegen muß.

---

[1]) Wirtschaft und Recht, S. 8, 113.

Die Forschung geht also von einer Analyse des Bewußtseins aus und glaubt alle Sphären des menschlichen Daseins auf ihr mögliches Grundsein für das Recht dann erkannt zu haben, wenn sie die dem menschlichen Bewußtsein gegebene Welt in den Blick genommen hat. Ihre Methode zur Aufdeckung derjenigen Möglichkeiten, die dem menschlichen Dasein überhaupt erschlossen sind, ist die der „kritischen Selbstbesinnung“ [1]) auf die Daten des Bewußtseins, die stets und notwendig da sind, und die nicht weggedacht werden können, ohne daß die für das Bewußtsein je schon geordnet daseiende Welt in sich zusammenfiele.

So führt Stammler aus:

„Wir wollen die notwendig bedingenden Gedankengänge offenlegen, die jeder ganz von selbst schon eingeschlagen hat, sobald er über eine Frage des Rechtes einen Satz ausgesprochen und ein Urteil abgegeben hat. ‚Man spricht auch‘, sagt Kant, ‚ohne Grammatik zu kennen; und der, welcher, ohne sie zu kennen, spricht, hat wirklich eine Grammatik und spricht nach Regeln, deren er sich aber nicht bewußt ist‘. So steht es auch in juristischen Dingen. Man kann garnicht etwas als rechtlich bezeichnen und ein sachliches Urteil darüber fällen, ohne den festen Richtlinien des Denkens bereits gefolgt zu sein und die sich nun hinterher in ihrer bleibenden, bedingenden Art doch auch darlegen lassen müssen.“ [2]).

Damit stellt Stammler fest: Mit der Gegebenheit von Rechtlichem, „sei es, daß über eine Frage des Rechts ein Satz ausgesprochen oder ein Urteil abgegeben wird“, bewegt sich unser Bewußtsein je schon in bestimmten Denkformen, diese Formen sind n o t w e n d i g e und b l e i b e n d e. Sie sind letzte erfahrbare facta überhaupt, die durch die Besinnung auf die Formen menschlichen Denkens erhellt werden können.

So zeigt Stammler, daß, wenn ich von Rechtlichem rede, ich nie etwas nur wahrnehme, sondern immer schon auf Zwecke gerichtet bin, und er sieht zwei große Reiche, die dem menschlichen Dasein erschlossen sind, weil alles Denken sich entweder in dem einen oder in dem anderen Reiche bewegen muß. Es ist das Reich der Wahrnehmung und das Reich der Zwecke.

Die Verschiedenheit dieser beiden Regionen liegt in der Stellungnahme zu den Gegenständen, die in der einen oder der anderen begegnen. Im Reiche der Wahrnehmungen sind die Gegenstände als werdende gegeben, die ihre eigenen Werdens- und Vergehensgesetze haben; im Reiche der Zwecke aber habe ich einen ganz anderen Bezug zu den mir begegnenden Gegenständen: hier erlebe ich sie als von mir zu bewirkende, in deren Werden nicht

[1]) Lehrbuch S. 9.
[2]) Theorie R.W. S. 16.

eine Eigengesetzlichkeit wohnt, sondern deren Sosein als von mir und den Zwecken, auf die ich gerichtet bin, abhängig erlebt wird.

Im Reiche der werdenden Gegenstände ordnet sich alles nach den Denkformen der Ursache und Wirkung; innerhalb dieser Bewußtseinsform liegt das Reich der Natur. Die Zugangsart zu diesem Reiche ist die Wahrnehmung. — Die zu bewirkenden Gegenstände hingegen ordnen sich einer anderen Denkform ein; sie sind Mittel für einen Zweck, auf den derjenige, der sie erfährt, je gerichtet ist. Und eben um dieses Zweckes willen sind die Gegenstände — als zu bewirkende — da. Das Zweckgerichtetsein fundiert also das Reich dieser letzteren Gegenständlichkeiten. Die Zugangsart zu ihnen ist nicht die Wahrnehmung, sondern das Wollen.

Wahrnehmen und Wollen, ihnen zugeordnet das Reich der Wahrnehmung und das Reich der Zwecke, das sind die den Menschen innewohnenden Seinsmöglichkeiten, denn das Bewußtsein kann sich die Welt nur in der Form der Kausalität oder Finalität schaffen. Nur so oder so kann der Mensch die Welt erleben. In seinem Dasein gibt es keine andere Seinsmöglichkeit, die auf ihr Grundsein für das Recht untersucht werden könnte. Es sind seine existentiellen Möglichkeiten damit erschöpft.

Das Recht liegt in dem Reich der Zwecke und unterfällt hier einer besonderen Art des Wollens, die Stammler das „verbindende Wollen" nennt. Dieses verbindende Wollen ist „ein solches, das ein mehreres Wollen als Mittel füreinander bestimmt. Das, was der eine will, nimmt zu seinem Mittel ein anderes Wollen, und diesem wird wiederum jener erste Willensinhalt als Mittel gestellt" [1]).

Das verbindende Wollen ist also nicht ein Aufsummieren gleicher Willensziele Einzelner, sondern durch das verbindende Wollen, d. h. dadurch, daß sich der Einzelne des Wollens anderer bedient, wird die Setzung des Zieles selbst bestimmt. Das Willensziel des Verbindenden-Wollens ist also von den Zielen der sich verbindenden einzelnen Menschen verschieden. So entstehen beim Inbeziehungstreten zweier Menschen drei Willensinhalte; die der sich verbindenden einzelnen Subjekte selbst und der Inhalt des verbundenen Wollens, in das die Einzelnen sich — gleichsam — hineinbegeben, wenn sie für ihre einzelnen Zwecke mit anderen in Verbindung treten.

Das verbindende Wollen ist gegenüber dem Wollen der Einzelnen autonom und selbstherrlich.

Nun stellt Stammler das Bestehen eines „unverletzbar selbstherrlichen Wollens" fest, d. h. eines solchen Wollens, das nicht

[1]) Lehrbuch, S. 69; auch Theorie R.W. S. 45.

„von Fall zu Fall“ [1]) dadurch, daß zwei Menschen miteinander in Verbindung treten, sich immer neu und anders gestaltet, sondern das diesem Wechsel widerstrebt und ein gleichmäßig bleibendes, verbindendes Wollen ist. Das letzte ist für Stammler das Recht, das Erstere die bloße Konventionalregel [2]).

So werden die Weisen, in denen der Mensch in der Welt sein kann, festgelegt. Sie werden aus der kritischen Analyse des Bewußtseins gewonnen, der Mensch hat keine Wahl, auch anders zu sein, sondern die Seinsregionen, in denen er ist und die sein Sein damit bestimmen, sind für ihn festgelegt. Er ist je in der Welt der gewollten oder der wahrgenommenen Gegenstände. Das Recht als das unverletzbar verbindende Wollen ist in seiner Welt d a, und zwar derart, daß es ein Bestehendes, Bleibendes, von ihm selbst Unabhängiges ist. Denn der Bestand der Rechtsordnung:

„soll als solcher fest sein und nicht in jedem Einzelfalle eines Anordnens neu hervortreten, um in sich keinen Halt zu haben und je nach Laune des Gebietenden in das Nichts zurückzusinken . . .“ [3]).

II.

Kelsens System.

Anders geht Kelsen vor. Er sucht den Staat als die verbindliche Form des Zusammenlebens zu ergründen. Hierbei begnügt er sich nicht mit der Feststellung der Bewußtseinstatsache, daß ein Staat da ist, sondern er sucht nach dem Akte, in dem der Staat zur Gegebenheit kommt. Er geht also gleichsam hinter das Bewußtsein zurück und nimmt zum Ausgangspunkt seiner Forschung das Werden der Bewußtheit Staat. Und zwar geht er diesen Weg, um seine Lehre von derjenigen abzuheben, die den Staat als eine „kausale Realität“ abzuleiten versucht, als einen „Gegenstand einer sozialwissenschaftlichen, nach Kausalgesetzen — so wie die Naturwissenschaft — orientierten Erkenntnis“ [4]). Nach dieser Lehre ist der Staat ein Seinsfaktum, das sich aus Seinsgesetzen (Kausalgesetzen) herleiten lassen muß. Auf die Frage: wie der Staat als Verband von Menschen möglich sei, antwortet die kausalwissenschaftlich orientierte Staatslehre, der Staat sei die Einheit vieler einzelner Kräfte, die dem empirischen Menschen innewohnen, er habe seinen Sitz in den psychischen (kausalen) Prozessen der Men-

[1]) Lehrbuch, S. 96 Anm. 11.
[2]) Lehrbuch, S. 92.
[3]) Lehrbuch, S. 92/93.
[4]) Kelsen, Soziologische und Jur. Staatsbegriff, S. 2.

schen, die in Wechselwirkung zu einander treten. Der Staat sei also eine „Wechselwirkung psychischer Elemente“ [1]).

Dieser ganz naturwissenschaftlich orientierten Staatslehre, die den Menschen als eine Einheit organischer wie psychischer Naturprozesse sieht und die alles, was im Dasein des Menschen ist, so auch den Staat, als Produkt dieser Prozesse betrachtet, stellt Kelsen eine andere an Georg Simmel orientierte Genesis des Staates entgegen [2]). Kelsen stimmt mit Simmel darin überein, daß es ein „Mystizismus“ sei, eine „soziologische Geisterlehre“, „von einer Volksseele, einem Bewußtsein der Gesellschaft, einem Geist der Zeiten als von realen, produktiven Mächten“ zu sprechen. Es ist damit die Anschauung zurückgewiesen, daß dem Staate und dadurch für Kelsen auch — wie zu zeigen sein wird — dem Recht eine Existenz jenseits der Menschen zukäme. Aber ebensowenig wird die Anschauung akzeptiert, Staat wie Recht hätten ihre Existenz in psychischen Prozessen der Menschen.

In diesem Dilemma bietet Simmel Kelsen die Lösung an. Simmel unterscheidet diejenigen konkreten Prozesse, in denen der Staat ebenso wie Sitte oder Gesellschaft zur Gegebenheit kommen, von den Inhalten eben dieser Prozesse und stellt fest, daß die genannten Phänomene zwar immer nur als Inhalte von Akten des Menschen gegeben seien, daß sie aber nicht als in ihrer Existenz vom Menschen abhängige erlebt werden. Nicht also ist den Menschen der Staat gegeben als etwas, das ohne ihn selbst keine Existenz hätte; vielmehr hat er an ihnen nur teil, sodaß der Staat selbst in seiner Existenz völlig selbstherrlich ist, und nicht durch das „wechselnde Maß dieses Teilnehmens“ in seinem „Sinn“ und seiner „Notwendigkeit“ alteriert wird [3]).

So ist zwar die Selbständigkeit von Staat wie Recht gegenüber den „psychischen Prozessen“ des empirischen Menschen gewahrt, aber gleichwohl sind beide nur in psychischen Prozessen des Menschen existent. Ueber das Verhältnis der genannten Phänomene zu dem psychischen Dasein des empirischen Menschen führt Kelsen weiter aus:

> „Jeder „Begriff“ entsteht und ist wirklich — wenn man pschologisch betrachtet — in konkreten seelischen Vorgängen. Könnte aber die psychologische Forschung seinen spezifischen geistigen Gehalt zutage fördern? Obgleich er ein ‚geistiges Gebilde‘ ist, zu dem sich seelische Prozesse ‚verfestigen‘, obgleich er eine ‚starrgewordene‘ Verbindung von Vorstellungen, eine sozusagen intra-individuelle Assoziation, d. h. Ver-

[1]) Ebendort, S. 4, 6 ff.
[2]) Staatsbegriff, S. 39—41.
[3]) Ebendort S. 41.

gesellschaftung psychischer Elemente ist. Ist aber mit all dieser psychologischen Erkenntnis über den geistigen Inhalt, den er darstellt, das geringste ausgesagt?“ [1]).

Ueber die zuvor entdeckte völlig selbständige Region, in der Staat und Recht zu Hause sind, vermag Kelsen auch nichts anderes auszusagen, als daß es „intra-individuelle Assoziationen psychischer Elemente“ seien, „verfestigte“ starrgewordene seelische Prozesse.

Nirgends besser als hier zeigt sich, daß Kelsen selbst ganz auf dem Boden seiner Gegner steht, die er zu widerlegen sucht. Wie für diese, so ist für ihn der Mensch ein Bündel seelischer Elemente, ein Objekt naturwissenschaftlicher Betrachtung. Kelsen und auch seine Gegner leben ganz im Banne der in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Blüte stehenden erklärenden Psychologie, für die der Mensch ein Naturding war, in dem, wie in der ganzen Natur überhaupt, kausale Gesetze ablaufen [2]).

Zwar sagt Kelsen, über den Inhalt von Staat und Recht sei nichts ausgesagt, wenn ihr Gewordensein in dieser Weise dargetan sei; — er stellt aber nicht in Abrede, daß sie, sowie auch die Gegner annehmen, aus psychischen Prozessen geworden sind, und zwar erkennt auch er diese psychischen Prozesse als kausale Naturprozesse an; nur haben sich für ihn die fraglichen Phänomene gegenüber den seelischen Prozessen — gleichsam — verselbständigt. Sie sind ihnen gegenüber etwas gänzlich Anderes und Neues geworden. Damit schneidet Kelsen jede Sinnbeziehung zwischen den empirischen Menschen und den geistigen Gehalten ab und sagt von diesen Inhalten nur aus, daß sie da seien, und zwar als völlig selbständige, dem Menschen gegenüberstehende Phänomene. So kommt er zur Konstituierung des Staates und des Rechts als eines Ansichseienden und dem Menschen im Bewußtsein Gegebenen.

Er fragt nicht, ob nicht die Annahme psychischer Prozesse — als kausaler Naturprozesse — ein unzulängliches Mittel sei, die geistigen Inhalte, wie Staat und Recht, aus dem Dasein des Menschen genetisch abzuleiten; — ob und wieweit der Mensch als solches Naturwesen überhaupt betrachtet werden könne. Er stellt gar nicht die Frage: wie läßt es sich erklären, daß im Leben des Menschen solche selbständigen Bereiche, wie Staat und Recht, auftauchen können; wie muß das Leben, das aus sich heraus diese Sphären hervorbringen kann, beschaffen sein? Sondern er konstatiert lediglich die Unmöglichkeit, aus der „Natur“ des empirischen

[1]) Ebendort S. 42.

[2]) Siehe Scheler: Umsturz der Werte. Bd. II S. 150 ff., insbesondere das dort über Dilthey Gesagte. Ferner Jaspers: Allgemeine Psychopathologie, S. 198. auch S. 19.

Menschen diese Bereiche ableiten zu können, soweit nach Sinn und Inhalt gesucht wird; wobei er den kausalwissenschaftlichen Naturbegriff seiner Gegner annimmt, und begnügt sich dann mit der Feststellung, daß hier ein völlig selbständiger Bereich sich eröffne, der gegenüber dem Naturwesen Mensch vollkommen autonom sei.

Die Forschungen Georg Simmels, dem Kelsen bis hierher gefolgt ist, begnügen sich mit dieser Feststellung keineswegs; sie nehmen vielmehr die Richtung auf dieses Leben selbst. Durch die Frage nach dem Leben, das über sich selbst hinaus in Gebiete „außer-sich" gelangen kann, werden die Forschungen Simmels im Atem gehalten. Simmel sieht diese transzendierende Tendenz, die dem Leben innewohnt; die Tendenz zu Idealen, zum Sollen und zum Endgültigen zu gelangen, als eine dem Leben immanente Eigenart [1]). Wenn er auch nicht eine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem Leben fand, so blieb doch das Leben für ihn das zauberhafte und zu ergründende Phänomen, das schöpferisch die transzendente Sphäre gestaltet.

Dadurch, daß Kelsen auf die genetische Erklärung der geistigen Inhalte Staat und Recht verzichtet, weil ihm die einzig sich darbietende Methode, die der naturwissenschaftlich-kausalen Psychologie, mit Recht als unzulänglich erscheint, und sich mit der Feststellung des Soseins eines bestimmten Bewußtseinsinhaltes begnügt, biegt er wieder in die Stammlersche Position ein und blickt allein auf die Bewußtseins-Gegebenheit. Die Frage nach dem Werden von Sinn und Inhalt der Bewußtheiten schneidet er ab und sieht die Basis der Forschung allein in der Ergründung der so seienden Gegebenheiten Staat und Recht.

Wie aber lassen sich diese Inhalte, von denen Kelsen ausgeht, des näheren explizieren?

Mit der mir erschlossenen Region des Staates erfahre ich — so konstatiert Kelsen — eine

> „. . .normative Ordnung, d. h. . . . ein System von Normen . . ., die sprachlich in Soll-Sätzen, logisch in hypothetischen Urteilen ausgedrückt werden, in denen die Bedingung mit der Folge durch das ‚Soll' verknüpft wird (Wenn a, soll b)" [2]).

Während in der Sphäre der Natur das Verknüpfungsprinzip von Bedingung und Folge das der Kausalität ist (wenn a, dann b), gelten in der der Natur als der Seins-Sphäre entgegengestellten Soll-Sphäre die Soll-Sätze, in denen normativ bestimmt wird, welche Folgen auf gegebene Bedingungen einzutreten haben.

---

[1]) Simmel, Lebensanschauungen. Vier metaphysische Kapitel 1918; insbesondere erster Aufsatz S. 1 ff.

[2]) Staatsbegriff, S. 75.

Das Verknüpfungsprinzip von Bedingung und Folge ist das entscheidende Kriterium, das die beiden Welten, die Welt des Seins und die Welt des Sollens, trennt. So statuiert Kelsen die Gegensätzlichkeit von Sein und Sollen. Hierauf baut sein System auf.

Die Sphäre der Soll-Sätze, in der das Phänomen: Staat uns entgegentritt, ist dieselbe,

> „in der das Recht begriffen wird. Damit ist der Staat in demselben Sinne wie das Recht als ein ‚Wert' der ‚Wirklichkeit', als ein ‚Sollen' dem ‚Sein' entgegengesetzt. Diese Gegensätzlichkeit von ‚Sollen' und ‚Sein' ist ein Grundelement der geisteswissenschaftlichen Methode im allgemeinen, der staats- und rechtswissenschaftlichen Erkenntnis im Besonderen." [1]).

Damit postuliert Kelsen die Identität von Staat und Recht und reiht es jener der Natur entgegengesetzten Region des Sollens ein.

Der Mensch gehört nun beiden Sphären an. Sobald er als Naturding betrachtet wird, hat er teil an den die ganze Natur durchflutenden Naturgesetzen, den Seinsgesetzen; in kausaler Verknüpfung laufen sich hier die Geschehnisse in ihm aus. Der Soll-Sphäre gehört er dadurch an, daß er Zurechnungspunkt von Sollsätzen sein kann, deren Gesamtheit die staatliche Ordnung, die Rechtsordnung ergeben. Bestimmt z. B. ein Rechtssatz: wer stiehlt, soll bestraft werden, so ist mit diesem Satze statuiert, daß der Mensch nicht stehlen soll, und falls er stiehlt, ihm der Diebstahl kraft des Sollgesetzes zugerechnet wird [2]). Für diese Zurechnung ist es gänzlich gleichgültig, ob der Mensch im naturkausalen Sinne Ursache des ihm zugerechneten Erfolges gewesen ist. Man mag

> „das Postulat stellen, jede Norm solle nur gebieten, was kausal herbeizuführen in der Macht des Normsubjekts steht, und verbieten, was zu bewirken das Normsubjekt imstande ist" [3]).

Aber das bleibt doch nur ein Postulat,

> „dem keineswegs alle geltenden Normen, am wenigsten die positiven Rechtsnormen entsprechen .... Jeder Fall einer Normverletzung ist ja, vom deterministischen Standpunkt aus, nur ein Beweis dafür, daß das Normsubjekt tatsächlich nicht bewirken oder verhindern konnte, was es sollte, was aber keineswegs die Zurechnung aufheben wird." [4]).

Die Normen nehmen also auf das empirische Können keine Rücksicht, ebensowenig wie die Normen — nach Kelsen — Handlungsmotive für den empirischen Menschen sind. Es wäre, so sagt Kelsen, eine Verwischung der Sphäre des Seins und Sollens, wolle man annehmen, die Sollsätze richteten sich an den Menschen, um

---

[1]) Staatsbegriff, S. 75.
[2]) Kelsen, Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, S. 73.
[3]) Hauptprobleme S. 73.
[4]) Ebenda.

ihn zu normgemäßen Handlungen zu veranlassen; die Sollsphäre sei also die Sphäre eines idealen Tuns, und damit eine ideale Seinssphäre. Zwar steckt, — immer nach Kelsen, — in einer besonderen Bedeutung des Wortes „Sollen" gerade ein Bezug auf die Verwirklichung; wenn

> „der vulgäre Sprachgebrach irgendeinen Inhalt als gesollt, wenn man speziell den Inhalt des Rechts als gesollt aussagt, so meint man damit eine — mit der Selbständigkeit des Sollens gegenüber dem Sein nicht mehr vereinbare — Beziehung auf das Sein. Etwas soll — sein! Das, was man als gesollt aussagt, wird irgendwie als noch nicht vollendet, irgendwie als Fragment angesehen" [1]).

So tritt also das Sollen der Logik in die Seinssphäre dadurch, daß es zum Sein des richtigen Denkens; das Sollen der Moral dadurch, daß es zum Sein des richtigen Handelns wird, und ebenso realisiert sich

> „das Sollen des Rechts im Sein, im tatsächlichen, der Welt der Naturwirklichkeit angehörigen, kausal determinierten Verhalten des Menschen. dem rechtmäßigen, rechtlich — richtigen, im Rechtssinne richtigen, dem Recht entsprechenden Verhalten." [2]).

Nach dieser Deduktion ist also jedem Gesollten ein inhaltlich gleiches Sein, d. h. ein „tatsächlicher Ablauf" der Geschehnisse zugeordnet.

Aber — so argumentiert Kelsen — nur weil die Psychologie, die uns die „Wirklichkeit des tatsächlichen Ablaufs eines im Denken oder Handeln sich vollziehenden Geschehens" [3]) vor Augen führt, lehrt, daß das Gesollte sein könne, daß also das als gesollt Fixierte auch als reales Geschehen möglich sei, deshalb seien die Inhalte der Normen der Logik, der Moral und des Rechts gesollt. Das Sollen in diesem Sinne ist also nur eine besondere Art des Seins. Seine Inhalte werden aus dem natürlichen Geschehen selbst geholt.

Die ideellen (echten) Systeme der Logik, der Moral und des Rechts hingegen haben weder ihren Ursprung in einem natürlichen Geschehen, aus dem sie durch „psychologische Erkenntnis" herauskristallisiert würden, — sie blieben dann immer nur Produkte von Naturgesetzen und beständen nicht als dem Sein gegenüberstehende selbständige Sphäre —, noch sind sie der Ueberführung in das Sein „aus der ihr ureigensten Sphäre . . . bedürftig noch — ohne Wesenswiderspruch fähig" [4]).

---

[1]) Staatsbegriff S. 78.
[2]) Staatsbegriff S. 78.
[3]) Ebenda S. 79.
[4]) Ebenda.

All diese Systeme sind vielmehr „in sich vollendet" und bedürfen keiner „Vollendung" oder „Verwirklichung" in der Seinssphäre. Das würde „den Dualismus von Sollen und Sein, Wert und Wirklichkeit völlig aufheben" [1]). Dabei kann aber nicht geleugnet werden, daß die

„logisch isolierten ‚Wert'-Systeme z. B. des Rechts oder der Moral doch irgendwie mit der Naturwirklichkeit inhaltlich vergleichbar sind. Die Norm, daß ein Reicher einem Armen helfen soll, daß ein Dieb bestraft werden soll, kann, obgleich ihre Geltung in keiner Weise aus der Tatsächlichkeit des kausal bestimmten menschlichen Verhaltens abgeleitet werden kann, doch an dieses Verhalten herangebracht werden; und es ist demnach das Urteil möglich, daß der Inhalt des Seins mit dem des irgendwie als gültig vorausgesetzten Sollens übereinstimmt oder nicht. Ja, man ist sogar geneigt, anzunehmen, daß die verschiedenen Wertsysteme gar keinen Sinn hätten, wenn das Sein sich nicht dem Inhalt dieser Systeme entsprechend gestalten könnte und würde." [2]).

Wie aber ist es möglich, daß das Sein sich den Wertsystemen gemäß gestaltet, wenn im Sein die kausal bestimmte Naturgesetzlichkeit herrscht? Ist nicht ein unüberbrückbarer Wesensunterschied zwischen Sein und Sollen, Wert und Wirklichkeit? Wie soll hier das Sein selbst Inhalte annehmen können, die den Inhalten der ideellen Systeme entsprechen?

Kelsen fährt fort:

„Dies kann zugegeben werden. Aber darüber darf nicht vergessen werden: Wenn von einer ‚Verwirklichung des Wertes', einer ‚Realisierung der Norm' gesprochen wird, so ist nicht der Wert die Ursache der (wertvollen) Wirklichkeit, die normgemäße Handlung (in der sich die Norm realisiert) nicht die Wirkung der Norm. Ursache des sollensmäßigen Seins, der wertvollen Wirklichkeit, des richtigen oder rechtmäßiges Handelns, ist nicht das Sollen oder der Wert, die Moral, oder das Recht, die Norm in ihrem spezifischen Eigensinn, sondern das Denken, Fühlen, Wollen, die Seinstatsache des psychischen Erlebens der Norm. Und diese Seinstatsache hat — als Ursache, als Motiv — das entsprechende Verhalten zur Wirkung" [3]).

Die Brücke zwischen Sein und Sollen ist damit geschlagen. Das Sein kann nämlich, wie Kelsen ausführt, die Norm- und Sollensinhalte erleben. Zwar nicht so, daß die Norm, das Sollen, als eine Ursache die menschliche Handlung bestimmt; nähme man das an, so würde die Norm unmittelbar in das Sein eingreifen; denn die Handlungen des empirischen Menschen gehören der Seinssphäre an; — und so würde es zu einer vollkommenen Verwischung von Sein und Sollen kommen. Außerdem würde diese Annahme der

[1]) Staatsbegriff S. 79.
[2]) Ebendort S. 79/80.
[3]) Staatsbegriff S. 80.

These gleichkommen, die Normen seien da, um vom Menschen verwirklicht zu werden. Die Naturkausalität, die Kelsen zuvor als das alleinige Attribut des Seienden ansah, vermag darum den Konnex zum Sollen und zur Norm nicht zu schaffen. Hier schaltet Kelsen ein zweites Seinsfaktum ein, nämlich das Erleben, das Denken, Fühlen, Wollen, das „völlig in der Sphäre des Naturseins“ [1]) liegt. Das Naturwesen Mensch zeigt sich dadurch von einer ganz anderen Seite. Während in seiner Genese des Rechts Kelsen ihn nur als Wesen gelten ließ, in dem kausale Naturprozesse sich auswirken, sein Begriff des Seins dort also identisch war mit dem Begriff des Kausal-Bestimmtseins, ist hier der Seinsbegriff gewaltig erweitert. An der schwierigen Stelle, wo es galt, den Nachweis zu führen, wie der empirische Mensch, — der als ein an die Kausalgesetze gebundenes Naturwesen in Ansatz gebracht wurde, — das Recht, das einer ganz anderen Sphäre angehört, wollen könne, läßt Kelsen in seinem Aufbau des Menschen plötzlich ganz andere Saiten anklingen. Er sieht hier das Erleben, durch welches sich der Mensch mit der idealen Sphäre zur Deckung bringen kann. Hier bekommt jener Akt, von dem Kelsen bei der Ableitung des Staates ausging und in dem die an sich bestehende Sphäre zur Gegebenheit kommt, einen konkreten Inhalt. Der empirische Mensch erlebt im Denken, Fühlen, Wollen, das heißt nichts anderes, als in seiner Totalität als Existierender, das Recht und den Staat. Kelsen sieht, daß mit der Aufstellung der zwei an sich bestehenden Welten des Seins und Sollens, der Wirklichkeit und des Wertes, der Realität und Idealität [2]) sich nicht die Phänomene hinreichend explizieren lassen [3]). So ist der Seinsbegriff bei Kelsen nicht mehr der des Naturseins im Sinne von kausaler Gebundenheit an die Naturgesetzlichkeiten, sondern er geht darüber hinaus in die Erlebenssphäre, die auf die transzendenten Regionen der Moral, Sitte und des Rechts übergreifen kann.

Diesen erweiterten Seinsbegriff verläßt Kelsen aber alsbald wieder. Seine weiteren Ausführungen bauen auf dem Dogma auf: Sein ist gleich Natursein im Sinne von kausaler Verknüpfung von Bedingung und Folge. Dieses Sein steht dem Sollen gegenüber, in dem Bedingung und Folge normativ verknüpft sind.

---

[1]) Ebenda.

[2]) Staatsbegriff S. 75.

[3]) Siehe Dilthey, Gesammelte Werke Bd. 7 S. 277, der zu dieser Zweiweltentheorie dort ausführt: „Diese Systeme nützen nichts. Was wir brauchen, ist. die innere Beziehung dieser beiden Welten in uns zu erfassen, wie wir wechselnde Ansichten der Welt durchlaufen, bald als Natur uns fühlen, dunkel voll von Instinkten, erdmäßig gebunden usw.“, bald uns von alledem enthoben, als ziel-, zweck- und wertstrebige Wesen.

B.

Seinsart von Recht.

Mit der Aufzeigung der Sphäre des Rechts als des verbindenden Wollens oder des Sollens darf sich indes die Analyse nicht begnügen. Die bisher geführten Untersuchungen stellten lediglich fest: Recht ist ein Etwas oder ein Seiendes, das dem Menschen in der Welt begegnet. Es hat so seinen Platz neben vielem anderem Seienden, wie Liebe, Wissenschaft, Tod, Freundschaft, Freude, Baum usw. In all diesem Seienden lebt oder ist der Mensch, denn er lebt ja in der Welt, in der jeweils alle diese Phänomene sind.

Wir fragen jetzt nach der Seinsart des Seienden: Recht! Was läßt sich von der Seinsart des so herausgestellten Rechts näher aussagen? Wenn Stammler und Kelsen uns gezeigt haben, daß das Recht da ist, so muß sich dieses Da-Sein auch explizieren lassen. Ist das Recht etwa so da wie der Tod oder wie ein Vogelgezwitscher oder wie der Kopfschmerz, den ich eben empfinde? Oder ist das Recht überhaupt nicht? Es wurde doch als Sollen oder Wollen dem Sein und der Natur entgegengesetzt. Aber das Sein, das im Gegensatz zum Sollen gesetzt wurde, hatte einen ganz spezifischen Sinn. Es sollte das Natursein bedeuten. Aber ebenso, wie die Natur da ist, ist auch das Recht da. Auf die Erfassung des Seins von Recht kommt es uns hier an. Wie läßt sich das Sein des Rechts näher verdeutlichen?

Hierüber sagt Kelsen:

> „Faßt man den Begriff des ‚Seins' nicht in dem engen Sinne des Naturseins, der kausalgesetzlichen Bestimmtheit, sondern versteht man darunter im weitesten Sinne das gedankliche Gesetztsein überhaupt oder den Gegenstand der Erkenntnis schlechthin, dann ist der Staat ebenso wie das Recht als Gegenstand der Erkenntnis natürlich auch ein Sein. Man kann dann von einem Sein des Sollens sprechen, nur ist es eben ein andersartiges Sein als das der Natur. Dann kann man auch eine „Realität" des Staates oder Rechtes behaupten, nur daß dabei nicht eine Verwechslung mit der spezifischen Realität der Natur unterlaufen darf" [1]).

Damit hat uns Kelsen mit aller wünschenswerten Klarheit die Seinsart des Rechts aufgezeigt. Das — gedankliche — Gesetztsein, das Gegenstand (der Erkenntnis)-Sein ist die höhere

---

[1]) Staatsbegriff S. 76—77.

Seinsart der sowohl das Natursein als auch das Recht als eine ideale Realität unterfallen. Kelsen spricht von dieser Seinsart des Gegenstand-Seins, des Gesetzt-Seins, als dem Sein im weitesten Sinne.

Was Kelsen mit dieser Seinsart bezeichnet, nennt Stammler das Bleibende, Allgemeine. In beidem ist dieselbe Seinsart charakterisiert, die wir vorläufig dahin beschreiben wollen: es ist das an-sich-selbst-Seiende, das seine eigene zeitliche Existenz, seine Dauer hat; es ist das Vorkommende, das Vorhandene im weitesten Sinne. Es ist das ein-für-alle-Mal-Seiende; es gehört zu seinem Wesen nicht, heute zu vergehen und morgen nicht mehr dazusein, es ist nicht in einer fluktuierenden Zeit, die alles stets neu und andersgestaltet; sondern ihm wohnt ein sich Gleichbleiben inne, das vom Fluß der Zeit nicht berührt wird.

Als ein in dieser Weise Seiendes wird das Recht schon im Anbeginn der Forschung gesucht. Die Frage nach dem Recht geht, sieht man nur scharf genug hin, auf es als ein in dieser Weise Seiendes. Daß es so bestehen muß, wird vorausgesetzt. Damit ist die Seinsart des Rechts vor aller Prüfung seines Wesens festgelegt.

So sagt Stammler gleich zu Anfang seiner Untersuchung:

„Ein Eindruck, der bloß vorübergehend, ein Erlebnis, das ganz vereinzelt ist und bleibt, darf kein Interesse beanspruchen. Erst wenn eine Einzelheit mit anderen verbunden werden kann und nach einer allgemeinen Art des Verstehens bestimmt ist, vermag sie festgehalten und dauernd beachtet zu werden. Es ist nicht das Besondere und Endliche an ihr, das ihr eine sachliche Bedeutung zulegt, sondern umgekehrt, das Allgemeine und bleibende, von dem sie, um selbst etwas zu gelten, bedingt und abhängig ist. So besitzt jede begrenzte Vorstellung soviel Wert, und nur soviel, als in ihr sich eine Bestimmung durch einen allgemein bedingenden Gedanken einsehen läßt.“ [1]).

Diesem primären Ansatz dieser Forschung liegt der Satz zugrunde: wenn etwas gesucht wird, so muß dieses Etwas in einer bestimmten Weise sein, nämlich als Bleibendes, das seine Dauer hat; erst das macht es zu einem Seienden. Da sein heißt also in der Weise Bestehen, daß es ein Vorkommendes ist, sei es ein ideales oder reales Vorkommendes [2]). Mit der Feststellung, daß „alles fließt“, darf sich nach Stammler [3]) die Wissenschaft nicht begnügen, sondern sie muß, wenn sie das Sein der Dinge erforschen will, nach festen Punkten suchen, denn diese erst machen das Sein der Welt aus. Aus derselben Grundanschauung entspringt Kelsens

[1]) Theorie R.W., S. 1.

[2]) Diesen Schluß bei der Frage nach dem Sein konstatiert Heidegger (Sein und Zeit S. 275). Er bezeichnet ihn als eine unausgesprochene leitende ontologisch dogmatische These.

[3]) Theorie R.W. S. 2.

Suche nach dem Staate und Recht als etwas von den ständig wechselnden psychologischen Erscheinungen Unabhängiges.

Es ist deshalb kein Wunder, wenn Stammler sowohl wie Kelsen das Recht als etwas in der genannten Weise Seiendes entdecken. Wir können es als das Charakteristikum der vorgebrachten rechtsphilosophischen Systeme betrachten, daß sie dann im Ziel zu sein und alles das zu Erforschende hinreichend expliziert zu haben glauben, wenn sie das Recht als ein in der Seinsweise des an sich Seienden Vorkommendes, Gegenständliches, Bleibendes usw. herausgestellt haben.

Hier sollen jetzt zwei Fragen aufgeworfen werden, die uns die Situation erhellen, in der der Forscher steht, für den die Seinsart des Vorkommens usw. die eigentlich relevante und allein interessierende Seinsart ist.

Die erste Frage ist diese: Warum machen die Forscher Halt, wenn sie etwas so Bleibendes und Allgemeines gefunden haben? Was hindert sie daran, weiter zu fragen: wie kommt etwas von dieser Seinsart in die Welt, was ermöglicht es, daß etwas von dieser Seinsart überhaupt sein kann? Wessen bedarf dieses Seiende, um zu sein? Was müssen wir voraussetzen, damit etwas von der Seinsart des an-sich-selbst-Seienden sein kann?

Damit soll nicht eine kausal-genetische Erklärung des Rechts gefordert werden. Diese Erklärung könnte immer nur angeben, warum das Recht gerade diesen und nicht jenen Inhalt hat. Damit würde nur das konkrete So-Sein (etwa bestimmter Rechtsinstitutionen) eines an-sich-Seienden (nämlich des Rechts überhaupt) gedeutet werden können.

Die Frage, die vernachlässigt wurde, ist vielmehr die, danach wie etwas so Seiendes, ein Vorkommendes — so wie auch das Recht es ist, — überhaupt sein kann. Diese Frage ist eine ontologische.

Vorkommendes, Allgemeines, Bleibendes, Gegenständliches, gibt es ja nicht nur in der inneren Welt. Neben den idealen Gegebenheiten sind auch reale da, die Gegenstände der Außenwelt. Bei diesem Vorkommenden können wir genau so fragen: warum ist z. B. die Lampe, die auf meinem Tische steht, ein Gegenstand, ein an-sich-Seiendes, Bleibendes, das auch da ist, wenn ich nicht auf sie hinsehe, die auch für andere Menschen da ist; die auch bleibt, wenn ich sterbe? Warum ist sie nicht ein purer Anschauungskomplex, ein rein visuelles Bild, das verschwindet, wenn ich mich von ihr abwende? Was macht sie zu einem Bleibenden, Immerseienden, zu einem vorkommenden Ding? [1]).

[1]) s. Scheler. Stellung des Menschen im Kosmos, S. 49/50.

Hätten wir darauf eine Antwort, so könnten wir uns durch diese auch das Vorkommen der idealen Gegebenheiten verdeutlichen, denn beide sind von der gleichen Seinsart der Gegenständlichkeit, Gegebenheit usw.

Aber weil die Frage nach den Voraussetzungen für die Seinsart von Vorkommendem überhaupt überflüssig zu sein schien, darum wurde sie weder für die Gegenstände der Außenwelt noch für die der Innenwelt gestellt. Gerade die Tatsache, daß die Frage nicht gestellt wurde, wirft uns ein Licht in die Weltkonzeption der Forscher, die bei dem Vorkommenden, an-sich-Seienden stehen bleiben.

Mit der zweiten Frage berühren wir das uns näher angehende Person-Problem. Wenn ich sage: In meiner Welt sind Gegenständlichkeiten, innere sowohl wie äußere, also Gesetztes, Vorkommendes, Bleibendes, und dieses So-Seiende ist als letzte, nicht weiter zurückführbare Faktum da, so fragt es sich: wer ist dieses Ich, wer ist der Mensch, der je in so Vorkommendem ist? Können wir ein Bild vom Menschen aus dieser seiner Welt heraus gewinnen?

Die Antwort auf die erste Frage, warum die Forscher ein Allgemeines, immer Währendes suchen, und im Ziel zu sein glauben, wenn sie etwas in dieser Weise Bestehendes festgestellt haben, — ergibt sich uns dann, wenn wir nach den ontologischen Fundamenten suchen, auf denen die rechtsphilosophischen Systeme aufbauen.

Der Vater der traditionellen Ontologie ist Descartes. Dieser stellt an die wissenschaftliche Erkenntnis die Anforderung, Resultate zu zeichnen, die so sicher und exakt sind wie die mathematischen Sätze [1]). Erst dann kann nach ihm die Forschung ihr Ziel erreicht haben, wenn sie das Erfahrene bis zu einer Seinsart gesichtet hat, die der der mathematischen Sätze entspricht. So sicher, so exakt scheinen ihm die Phänomene vor uns stehen zu müssen, wollen wir Anspruch darauf erheben, sie erkannt zu haben. Und wenn sie nicht in ihrem ein-für-allemal-Sein erkannt sind, so hat das seinen Grund darin, daß der Forscher nicht tief genug die Dinge erfaßt hat. Allein es bleibt ewiges Postulat der Wissenschaft, die Erscheinungen auf dieses ihr Sein zu erkennen. Denn nur das an ihnen ist ihr eigentliches Sein, was so ist wie die mathematischen Sätze, fest, ein für allemal geltend, vom Menschen unabhängig.

[1]) René Descartes, Meditationen XII S. 7 (Ausgabe Meiner, Leipzig, 1915, Bd. 27); Heidegger, Sein und Zeit, S. 96.

Damit ist das Sein der mathematischen Sätze als die Seinsart bezeichnet, die allem in der Welt Erfahrenen zukommen muß. Diese Seinsart hat daher jeder wissenschaftlichen Forschung vorzuschweben; etwas ist erst erkannt, wenn es als in dieser Seinsart seiend dargestellt ist.

Den mathematischen Sätzen kommt das Prädikat eines an-sich-Seienden zu, etwas, das unabhängig vom Wechsel leiblicher Zustände notwendig je so ist und kontinuierlich als das So-Seiende für den Menschen besteht. Nur etwas, was so fest und unerschütterlich ist wie die Mathematik, steht außer allem Zweifel, und erst, wenn das von der Wissenschaft Gesuchte in dieser Seinsart ist, ist es erfaßt. Die Seinsart, in der die Erscheinungen je sind, — soll der Anspruch darauf erhoben werden, sie in ihrem eigentlichen Sein erhellt zu haben, — ist damit festgelegt.

Es ist darum gewiß nicht zufällig und verrät das ontologische Fundament seines Systems, wenn Kelsen dem Staat und dem Recht die Seinsart des Pythagoräischen Satzes beizulegen sucht, indem er ausführt:

> „Wenn der Staat... der Inhalt eines seelischen Vorganges, nicht dieser Vorgang selbst ist, ... dann ist die Soziologie als Sozialpsychologie ebensowenig imstande, das Objekt Staat ... zu erfassen, wie die Psychologie außerstande ist, die Erkenntnisse der Geometrie, Biologie oder Astronomie zu ersetzen. Dann sind psychologische Untersuchungen in einer ‚Soziologie' ebensowenig am Platze wie in einer Physik und die Bestimmungen der sozialen Begriffe ebenso bedeutungslos wie für den Pythagoräischen Lehrsatz, der auch ein geistiger Inhalt ist, an dem die Einzelnen teilhaben, ohne daß aber das wechselnde Maß dieses Teilhabens den Sinn und die Geltung desselben alteriert. Den Staat als empirisch-reale Einheit psychischer Wechselwirkung zu begreifen, hätte etwa dieselbe Bedeutung wie der Versuch, die Eigenart der Ellipse aus irgendeiner psychischen Besonderheit — etwa dem Gefühlston — zu erklären, der mit der Vorstellung dieses Gebildes verbunden ist" [1]).

Aber was zeichnet ein Seiendes von der Seinsart des mathematischen Satzes aus?

Dieses Seiende ist da. Dadurch, daß der Mensch Bewußtsein hat und zu denken imstande ist, ist es immer schon gegeben. Es ist von ihm nicht bezweifelbar; ebensowenig wie dieses denkende Bewußtsein Voraussetzung für die Existenz des mathematischen Satzes ist. Er steht vielmehr vollkommen autonom und selbstherrlich da. Der Mensch kann dieses Seiende wohl in seinem So-Sein erfassen, er kann es betrachten; aber er kann es nicht durch sein Sein in Frage stellen, denn es steht als das an-sich-selbst-Seiende ihm gegenüber. Es ist darum in seinem Sein dem Menschen

[1]) Staatsbegriff S. 41.

unzugänglich. Seiendes von dieser Seinsart „affiziert uns nicht und deshalb kann es nicht vernommen werden“ [1]), vernommen in dem Sinne, daß nach seinen Voraussetzungen, unter denen es sein kann, gefragt werden könnte.

Seiendes von dieser Seinsart wird nun von Descartes als die Substanz der Welt angesetzt. Substanz bezeichnet hier also nicht eine körperlich wägbare Masse. Es bedeutet vielmehr Substanz im wörtlichen Sinne von sub-stare, darunterstehen, etwas schlechthin Letztes. Es ist ein Seiendes, „das so ist, daß es, um zu sein, keines anderen Seienden bedarf“ [2]), und auf ein weiteres dahinterliegendes Seiendes nicht mehr zurückführbar ist. Seiendes von der Seinsart der mathematischen Sätze, an-sich-selbst-Seiendes, ein für allemal Bestehendes, das ist für Descartes das Sein selbst. Es ist jeder Erhaltung und Herstellung unbedürftig [3]), denn aus dem Seienden von dieser Seinsart konstituiert sich nach der Ontologie Descartes' die Welt überhaupt. Von allem also, was in der Welt erfahren wird, macht das

> „sein eigentliches Sein aus, von dem gezeigt werden kann, daß es den Charakter beständigen Verbleibs hat. ... Eigentlich ist das immerwährende Bleibende“ [4]);

das also, das so ist wie die mathematischen Sätze. Dieses Seiende kann weiter auf sein Sein nicht befragt werden, da es sub-stat, das Sein selbst ist.

Damit können wir festhalten: das Immerwährende, das an-sich-Seiende, Bleibende, ist das eigentlich Seiende. Dieses Seiende kann auf sein Sein nicht weiter geprüft werden, weil es das Sein selbst ist. Von dieser Seinsart ist jeweils die Welt, in der der Mensch ist.

Nun gibt es nach Descartes zwei solcher Substanzen, die res extensa und die res cogitans, die innere und die äußere Welt. Beide sind von der geschilderten Seinsart; an sich Seiendes, Festes, Unerschütterliches, Gegenständliches (im weitesten Sinne).

Das Recht, wie Kelsen und Stammler es uns expliziert haben, ist eine r e s im Sinne Descartes; und zwar eine res cogitans, ein in der inneren Welt Vorhandenes. Es hat damit den Charakter der Substantialität, der sich in den Modi des Gesetztseins, des Blei-

---

[1]) Descartes: Principia I 52, S. 25 (Oeuvresed. Adam-Tannery) zitiert nach Heidegger: Sein und Zeit, S. 94.
[2]) Heidegger, Sein und Zeit S. 92.
[3]) Ebenda.
[4]) Sein und Zeit, S. 95/96.

bens, des Dauernden, des Ansichseins ausdrückt, den die genannten Autoren herauszustellen bemüht sind[1]).

Danach fragen, wie etwas in dieser Weise Seiendes überhaupt sein kann, was es möglich macht, daß So-Seiendes ist, hieße danach fragen, woraus Substanzen hergestellt werden; und das ist eine offenbar unsinnige Frage, weil Substanzen das Sein der Welt selbst ausmachen. Das, was die Welt konstituiert, ist in der Weise des Bleibens, An-sich-seins, des Vorkommens. Diese Seinsart, die auch dem Recht zukommt, bedarf keines anderen Seins, um zu sein. Dadurch, daß es in der inneren Welt ist, ist es „res" und zwar res cogitans und als res hat es den Charakter beständigen Verbleibs des Gegenstandseins, des Gesetztseins. Diese Seinsart läßt sich nicht auf eine andere Seinsart zurückführen; es gibt kein anderes Seiendes, das dieses Seiende allererst aus sich hervorbrächte; denn Seiendes von dieser Seinsart ist für diese Ontologie Substanz, aus der sich die Welt je aufbaut. So-Seiendes ist für den Menschen je immer gegeben und darum kann er es wohl anschauen, nicht aber „vernehmen", es ist für ihn letztes Faktum.

Auf dieser ontologischen Basis stehen die Rechtssysteme Stammlers und Kelsens. Darum fragen sie nicht danach: wie kommt Bleibendes, Allgemeines usw. überhaupt in die Welt des Menschen, sondern sie sind im Ziel ihrer Forschung, wenn sie das Recht als in dieser Seinsart seiend dargestellt haben.

Auf welchem Wege aber gelangte Descartes zu der Feststellung, das eigentlich Seiende sei von der Seinsart des Bleibens, Immerwährens, Allgemeinseins? Warum stellt er gegenüber dieser Seinsart alles zurück, was nur vorübergehend und endlich ist?

---

[1]) Diese substantielle, statische Betrachtung von Recht und Staat ist besonders von Smend erkannt und kritisiert worden: Verfassung und Verfassungsrecht S. 17. Hier ist die statische Betrachtungsweise der Normen, die das Zusammenleben im Staate regeln, abgehoben gegenüber einer ganz anderen Gruppenkonstituierung, in der diese Statik nicht besteht: der Integration. — „Wie in jeder Gruppe, so besteht ganz besonders im Staate ein erheblicher, ja ein grundlegender Teil seiner Lebensvorgänge in dieser stetigen Selbsterneuerung, dem fortwährenden Neuerfassen und Zusammenfassen seiner Angehörigen. Bei den nicht vom Recht festgelegten Gruppenbildungen, etwa einem Freundschafts- oder Liebesverhältnis, ist das jedem selbstverständlich und einleuchtend. Bei dem vom Recht normierten dagegen tritt jene eigentümliche, statische Betrachtungsweise ein, die die Zusammengehörigkeit der durch dauernde Normen Zusammengeordneten als gegeben voraussetzt und als das von der Theorie der Gruppe zu beobachtende und von ihrem Recht zu normierende Leben nur den von dieser gegebenen Grundlage ausgehenden, diese Zusammengehörigkeit voraussetzenden Teil des Gruppenlebens ins Auge faßt." — Ferner S. 18: „Geistige Kollektivgebilde sind als Teil der Wirklichkeit nicht statisch daseiende Substanzen, sondern die Sinneinheit reellen geistigen Lebens, geistiger Akte."

Warum sagt er, daß an dem Vorübergehenden das sein eigentliches Sein ausmacht, von dem gesagt werden kann, es sei ein für alle Mal?

Die Antwort wird sich uns ergeben, wenn wir uns der zweiten der aufgeworfenen Fragen zuwenden. Diese lautete: Wenn die Welt sich aus Bleibendem, Gegenständlichem usw. aufbaut, wie muß dann der Mensch beschaffen sein, der je in der so gearteten Welt ist?

Substanz der Welt war für Descartes, wie wir gesehen haben, das an sich selbst Seiende, das in seinem Sein von keinem anderen Seienden abhängig ist. Es hat als Bleibendes, Allgemeines, Gegenständliches, Festes je sein eigenes Sein.

Es war oben bereits angedeutet, wie der Mensch je bei diesem Seienden sein kann und wie er sich zu ihm verhält[1]). Dieses Seiende, das sein Sein selbst ausmacht, „affiziert uns nicht, und darum kann es nicht vernommen werden." Das besagt, der Mensch kann es wohl in seinem So-Sein betrachten, nicht aber kann er je gewahr werden, warum etwas von dieser Seinsart überhaupt da ist. Er kann nur den Inhalt erfassen und diesen in seinem So-Sein genetisch auszudeuten versuchen. Verschlossen bleibt ihm aber, daß der Inhalt gerade in der Seinsart der res, des Vorkommenden da ist.

Auf das Recht angewandt, heißt das: dem Menschen kann wohl der Inhalt des Rechts gegeben sein; er kann erforschen, wie dieser genetisch geworden ist, und ihn auf tieferliegende Phänomene, wie Triebe, Anlagen, Affekte usw. zurückführen, er kann auch den Inhaltswandel feststellen; verschlossen bleibt ihm aber, warum das Recht sich als an-sich-Seiendes, Allgemeines, wir können auch sagen, als Geltendes darbietet. Weil es ist, ist es eben als solches da, denn es ist eine res cogitans, eine gedachte Substanz.

Der metaphysische Ansatz der Welt selbst ist es also, der dem Recht als einem in der Welt Seienden seine Seinsart gibt. Alle Versuche, das Recht aus den Anlagen des Menschen abzuleiten, stellen garnicht die Frage nach dem Rechte selbst. Sie stellen, hieße danach fragen, ob und wie ein Bleibendes, Allgemeines in der Welt sein k a n n. Daß das Recht als solches da ist, wird vielmehr vorausgesetzt. Und es ist nicht eine leere, formale Voraussetzung, die damit gemacht wird, sondern eine durchaus materiale, denn das Recht ist dadurch je schon in eine bestimmte Seins f o r m geraten.

Mit der Statuierung des Rechts als eines So-Seienden ist aber zugleich vor aller Forschung nach seinen Anlagen ein bestimmtes

[1]) s. Seite 24.

Bild vom Menschen angesetzt. Denn der Mensch ist in so geartetem Recht. Für ihn ist Seiendes von dieser Seinsart stets da, solange er in der Welt ist. Er ist also in der Weise, daß das Recht als ein für allemal Seiendes, Bleibendes, Gegenständliches ihm begegnet.

So prägen die Strukturmomente des Bleibens (der Kontinuität, der Dauer) und den An-sich-selbst-seins (der Gegenständlichkeit und des Gesetztseins) die Auffassung vom Wesen des Menschen, für den das in dieser Weise Seiende je da ist.

Denn die Welt, wenn sie in dieser Weise ist, ist für den Menschen eine gegenüberstehende. Das Gegenständliche, An-sich-seiende begegnet als etwas, das vom je eigenen Sein unabhängig ist. Als Festes, Bleibendes, Allgemeines ist es stets da; und darum ist es nicht identisch mit dem je eigenen Sein, sondern es ist in seinem An-sich-selbst-sein von ihm unterschieden. Mit Seiendem von dieser Seinsart muß also stets auch das eigene Sein gegeben sein, dem gegenüber es autonom und selbstherrlich ist. Denn wie könnte sonst etwas als Unabhängiges erscheinen, wenn das, wovon es unabhängig ist, garnicht da wäre?

Daß also das je eigene Sein mit dem Gegebensein von Gegenständlichem, an-sich-Seienden, Bleibenden da ist, das ist die erste Voraussetzung, die gemacht wird, wenn man sagt, der Mensch sei in einer so gearteten Welt. Ohne die Ansetzung des je eigenen Seins könnte das an-sich-selbst-Seiende nicht gegeben sein.

Aber dieses je eigene Sein, das sich gegenüber dem an-sich-selbst-Seienden abhebt, muß noch eine andere Eigenschaft haben, damit das an-sich-Seiende für es da sein kann. Denn das an-sich-Seiende ist zugleich das Bleibende, Gesetzte, ein für allemal Seiende, und als solches hat er seine Kontinuität und Dauer, also seine bestimmte Zeitstruktur. Es muß auch das eigene Sein ein dauerhaftes sein, denn wie könnte etwas Bleibendes, kontinuierlich in der Zeit Seiendes für es da sein, wenn das eigene Sein selbst ein ständig Wechselndes, immer anders Werdendes wäre? Würde man das annehmen, so würde damit auch die Welt, die für es da ist, ständig eine andere sein, und es entfiele damit die Möglichkeit, anzunehmen, daß für den Menschen Bleibendes da sein könnte.

So bestimmt also die Annahme des in der Welt Seienden als eines Bleibenden, Dauerhaften, Kontinuierlichen auch das Sein des Menschen. Das sich-selbst-Bleiben im Ablauf der Zeit und das ständige Gegebensein des eigenen Seins als dasjenige, was sich gegenüber der an sich selbst seienden Welt abhebt und von ihr je unterschieden ist, das konstituiert das Sein des Menschen.

Der in dieser Weise seiende Mensch ist für Descartes der Ausgangspunkt seiner ontologischen Betrachtungen. Das So-sein

des Menschen ist die erste Feststellung, die er vor aller philosophischen Spekulation trifft.

Versuchen wir an Hand Descartes' festzustellen, wie er zu dieser Auffassung vom Menschen kommt, um uns dessen Sein noch weiter zu verdeutlichen. Um in seiner Erkenntnis ganz sicher zu gehen, stellt Descartes zuvor alles in Zweifel[1]) und sucht aus diesem radikalen Zweifel heraus nach einem „Punkt", der „fest und unbeweglich", „gewiß und unerschütterlich ist"[2]). Nur das, was von dieser Seinsart ist, ist ihm das eigentlich Seiende. Descartes stellt dabei Selbstbetrachtungen an und blickt darauf, was ihm in seiner Welt begegnet. Er durchforscht das Bewußtsein auf das, was sich in ihm vorfindet; und sein Fragen kommt ins Ziel mit der Feststellung: „Ich bin, ich existiere"[3]). Diese je eigene Existenz ist ihm das primär Gegebene in der Welt überhaupt, und dieses Ich, das er findet, ist von der Seinsart des Festseins, des Unbeweglichseins. Die Seinsart des je eigenen Daseins, das Ich zu sich sagen kann, ist damit festgelegt. Dieses existiert in der Weise des ein-für-allemal-Seins, des ständig-Seins. Und diese Seinsart wird gleichsam zum Urbild des Seins überhaupt; sie bestimmt damit das Sein der Welt[4]). Nicht nur ist dem Menschen ein Ich gegeben, dem das Prädikat des Fest- und Unerschütterlichseins zukäme etwa als ein Anschauungsbild seiner eigenen, sich durch die Zeit durchhaltenden Selbstheit; sondern ein für allemal Sein, fest und beständig Sein, das ist das Sein des Daseins selbst. Dadurch, daß der Mensch ist, hat er immer schon ein in sich ruhendes, eigenes Sein und seine eigene Beständigkeit. Er begreift sich damit selbst als ein Vorkommendes, ebenso vorkommend wie andere Substanzen[5]). Dieses Sein gründet im ego, und dieses ego ist gegeben im cogitare. „... Das Denken allein kann von mir nicht abgetrennt werden", so stellt Descartes fest, „ich aber bin, ich existiere, das steht fest."[6]).

Mit dem ego, das je ich selbst bin, ist der Ausgangspunkt zur Welt überhaupt gegeben. Darum ist der Mensch, der Ich zu sich

---

[1]) Descartes, Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie, Reklam Bd. 2887 S. 32.

[2]) Ebenda.

[3]) Ebenda S. 33.

[4]) Ueber das Verhältnis von Subjekt und Substanz siehe Nietzsche, Wille zur Macht. 3. Buch, 485, Kröner Leipzig. „Der Substanzbegriff ist eine Folge des Subjektbegriffes . . ."

[5]) s. Heidegger, Sein und Zeit, S. 48 das dort über die apriorischen Grundlagen der traditionellen Anthropologie Gesagte.

[6]) Betrachtungen S. 36.

sagen kann, das an-sich-Seiende, die primäre Gegebenheit überhaupt, und als solcher ist er kontinuierlich in der Zeit da, mit sich identisch bleibend.

Dasjenige also, was dadurch da ist, daß je Ich bin, hat die Seinsart des Vorkommens, Bleibens, des Festen, Unerschütterlichen, und die mir gegebene innere und äußere Welt, in der dieses Ich je ist, und die sich aus Vorkommendem, aus res konstituiert, sind von der nämlichen Seinsart wie das Ich selbst; nach ihm als dem ursprünglich Seienden formt sich die Welt. Es ist in sich autonom und selbstherrlich und darum kann das, was ihm in der inneren und äußeren Welt begegnet, es nicht tangieren oder seine Existenz erschüttern. Es „affiziert" mich nicht, wie Descartes sagt. Mein Sein und das ihm Gegebene; — oder, wie wir auch sagen können, Ich und Welt, können sich lediglich gegenüberstehen als zwei an-sich-Seiende. Die Anwesenheit der Welt nimmt und gibt aber dem je eigenen Sein nichts; denn es ist allem in der Welt Seienden gegenüber selbstherrlich. Es kann sich als das an-sich-selbst-Seiende lediglich der Welt zuwenden, um diese zu erfahren, und zwar durch besondere Funktionen, wie die Sinne oder den Intellekt oder dergleichen. Um zu sein aber ist es der Welt nicht bedürftig, denn es ist an sich selbst, und als solches hat es die Struktur des Immerwährenden, Bleibenden. Als dieses an sich selbst Bestehende kann es zu der inneren und äußeren Welt in eine Beziehung treten, ohne daß das Maß dieser Beziehung imstande wäre, das Dasein, das je Ich selbst bin, zu alterieren.

Von dieser Seinsart also ist der Mensch, wenn man von der Substantialität der Welt ausgeht. In ihr kann er nur als Ichheit sein, als ein sich selbst Gleichbleibendes im Ablauf der Zeit[1]). Als solches bedarf es keines anderen Seins, um zu sein, es existiert als Frei-Schwebendes, von allem, was ihm gegeben ist, Gelöstes, als Einzelnes, als I n d i v i d u u m.

Wir verstehen jetzt, was Heidegger meint, wenn er vom „kartesischen Ansatz eines isoliert vorfindlichen Subjekts"[2]) spricht und diesen Ansatz als das Charakteristikum aller nachdescartesschen Ontologie bezeichnet. Diese nimmt ein „zunächst gegebenes Ich oder Subjekt"[3]) in den Blick, um das herum sich das in der Welt Seiende als für es vorhanden gruppiert.

So kommt es zu dem Befunde Ich — Welt; Individuum — Gemeinschaft; Subjekt — Objekt, als dem Ausgangspunkt des For-

[1]) s. Scheler, Ethik S. 388; ferner Marck, Substanz- und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie, S. 84.
[2]) Sein und Zeit, S. 204.
[3]) Ebenda, S. 46.

schens. Diese Gegenüberstellung zweier Ansichseiender ist auch die Situation, bei der die rechtsphilosophische Forschung als der für sie vorfindlichen anhebt [1]). Damit ist aber, wie gesagt, immer schon eine bestimmte Seinsart von Subjekt und Staat vorweggenommen, es ist die der „harten Substantialität", wie Smend sagt. „Solche Gegenüberstellung und objektivierende Isolierung beider Sphären", so fährt Smend fort, „ist aber allem naiven Denken vermöge seiner Neigung zu unbewußter mechanischer Verräumlichung selbstverständlich." [2]).

Ist somit das Subjekt in seiner „monadischen Struktur" [3]) als ein „punktuelles Ich" [4]) der Welt als ein Ansichhaftes, Gegenständliches gegenübergestellt, so kann alles Umweltliche nur begegnen in diesem Gegenübergestelltsein zweier Ansichseiender; die dem Ich gemäße und einzig mögliche Art, in der Welt zu sein, ist die an sich vorhandenen Gegebenheiten gegenüberzustellen.

Alles Daseiende ist im Rahmen dieser ontologischen Anschauung v o r h a n d e n und steht mir gegenüber. Ich bin, heißt gleichfalls, ich bin vorhanden und kontinuierlich in der Zeit da. Als Ansichhaftes ist dieses Ich der Welt nicht bedürftig, um zu sein; es ist der Welt gegenüber autonom; es ist also in seiner Existenz „weltlos" [5]). Denn es existiert auch, ohne daß die Welt da wäre, und das Vorhandensein von Umwelt kann das Ich in seiner Existenz nicht affizieren. Es kann diese Umwelt lediglich durch seine Sinne wahrnehmen.

Nun aber ist das Ich nicht allein in der Welt, sondern es ist jeweils mit anderen da. Neben den toten Gegenständen und den idealen Gegebenheiten sind auch die Mitmenschen in der Welt, mit denen das Ich je gemeinsam ist. Was aber ist der Mitmensch für das je eigene Dasein?

In Konsequenz der zuvor aufgezeigten „monadischen Struktur" der Individualität kann der Mitmensch nur in der Weise des gegenüberstehenden Vorhandenseins gegeben sein. Er ist für das Ich ein Stück Umwelt und ist in derselben Weise wie die Umwelt da als das Ansichseiende, Bleibende, von meinem Sein Unterschiedene. Zwar ist er ein Umweltgegenstand besonderer Art, denn der Mitmensch vermag, genau wie das eigene Ich, seine eigene

---

[1]) s. Kelsen, Staatsbegriff, S. 67 ff.; vor allem Mezger, Sein und Sollen im Recht, S. 66 ff., insbes. dort S. 66 Anm. 69.
[2]) Verfassung und Verfassungsrecht S. 6.
[3]) Marck, Substanz und Funktionsbegriff S. 83.
[4]) Smend, ebenda S. 16.
[5]) Heidegger, Sein und Zeit, S. 206.

Umwelt also auch mich zu erfassen und zwar vermöge des ihm innewohnenden Bewußtseins. Zwei Menschen also, die miteinander vorhanden sind, sind sich ihres Mitvorhandenseins bewußt. Einer weiß vom anderen, daß er da ist. In seiner Existenz selbst aber ist der Mensch des Mitmenschen nicht bedürftig, denn er ist, was er ist, auch ohne ihn, er existiert als isoliertes, ansichseiendes Subjekt. Miteinander können also zwei Menschen nur in der Weise sein, daß sie gegenseitig ein Wissen um ihre Existenz in der Welt haben. Sie existieren aber beide isoliert, für sich.

Nur der Terminus n e b e n vermag das Verhältnis von Mensch zu Mensch zu charakterisieren, wie es nach der hier aufgezeigten Struktur des Menschen allein möglich ist. Das Wort „neben" weist auf zwei oder mehreres Daseiendes hin, das beieinander steht, in seinem Sein aber an sich und autonom bleibt. Das eine Seiende tangiert das andere in seinem Dasein nicht, mag es auch auf das So-Sein wie immer einwirken.

Auf dem Boden der traditionellen Ontologie kann also das Phänomen des Mit-seins oder des Zusammen-seins der Menschen keine Erklärung finden. Die Auflösung in ein pures Nebeneinandersein an sich bestehender Ichpunkte, die ein Wissen um ihre eigene und der anderen Existenz haben, trifft das Mitsein der Menschen keineswegs, sondern zerreißt es lediglich [1]). Wohl werden Versuche gemacht, durch irgendwelche dem Menschen innewohnenden Urkräfte oder Triebe die Kluft, die man zwischen Ich und Du, Individuum und Gemeinschaft durch diesen primären Ansatz gerissen hat, zu überbrücken. So wird das Rechtsgefühl, das „verbindende Wollen" (Stammler), der „soziale Trieb" [2]) usw. eingeschaltet, die im Grunde alle nur Umschreibungen des appetitus societatis des Hugo Grotius sind. Alle diese Lösungsversuche haben nur einen Sinn und konnten nur gedeihen auf dem Boden einer Ontologie, die den an sich bestehenden, isolierten Menschen als das ursprünglich und primär Seiende in den Blick nehmen.

Es ist dargetan worden, wie vom Subjektbegriff aus es notwendig zur Auffassung von der Substantialität der Welt kommen mußte, und daß diese wiederum ihre Ursache darin hat, daß man

---

[1]) Zur Kritik dieser Auffassung s. wieder Smend, Verfassung und Verfassungsrecht, S. 10, der dort ausführt: „In der Rechts- und Staatstheorie . . . tritt die teleologische zu den übrigen Fehlerquellen hinzu, zu der noch immer nicht ganz überwundenen individualistischen Denkweise, die die Einzelnen isolierend nebeneinander denkt und dann in verräumlichenden Gedankenbildern durch Rechtsverhältnisse verbindet . . ."

[2]) Max Ernst Mayer, Rechtsphilosophie, S. 42 ff.

bei der Forschung von dem Bewußtsein ausging und dieses einer Analyse unterwarf.

Die Suche nach dem Mit-Sein, das heißt nach dem Sein des Menschen im „Mit", soll den Leitfaden abgeben, an dem wir die bisher dargestellten Anschauungen vom Menschen als einem isolierten Ich kritisch durchleuchten werden. Wir werden dabei das Recht als ein Seiendes herauszustellen versuchen, in dem das Dasein je mit anderem Dasein — also nicht als isoliertes ist, und zeigen, daß dem Menschen das Recht nur gegeben sein kann, weil seine Existenz selbst die Möglichkeit in sich trägt, mit anderen zu sein.

Dabei muß aber schon ein anderer Ausgangspunkt für unsere Forschung gewählt werden. Blieben wir bei der Analyse der Bewußtseinsinhalte, so hätten wir bereits ein Material vor uns, das uns wiederum notwendig zur Substantialität des zu Suchenden führen müßte, denn das im Bewußtsein Vorfindliche ist ein „Verfestigtes", „Starr-gewordenes"[1]). Diesen neuen Ausgangspunkt wollen wir schlagwortartig das menschliche Dasein, die menschliche Existenz nennen. Wir werden uns aber gleich einer bestimmten Richtung des hiermit bezeichneten Forschungsgebietes anschließen, derjenigen nämlich, die über gewisse Ansatzpunkte bei Max Scheler hinweg zu M. Heidegger führt.

[1]) Kelsen, Staatsbegriff, S. 42.

C.

Das Erleben als Zugang zur Existenz.

Es bedarf einer ersten Explikation dessen, was mit menschlichem Dasein, menschlicher Existenz — wir können auch mit gewisser Vorsicht menschlichem Leben sagen — gemeint ist.

Gerade der Begriff des Lebens hat sich, wenn auch er am ehesten zur Verkennung des herauszustellenden Sachverhaltes Anlaß gibt, zuerst eingebürgert.

Leben in dem hier gemeinten Sinne bedeutet soviel wie menschliches Sein überhaupt. Der Begriff ist gewachsen auf dem Boden einer Philosophie, die im Kampfe stand gegen die Anschauung, die wie die zuvor aufgezeigte, den Menschen und seine Welt aus dem Bewußtsein, dem Denken, dem Geist heraus zu erfassen versuchte. Die „Lebensphilosophie" sucht demgegenüber einen universaleren Boden, aus dem heraus sie das Seiende zu verdeutlichen trachtet.

> „Ontologisch gesprochen, ist hier das primum datum nicht Bewußtsein, cogitatio, sondern das Leben. Lebensphilosophie besteht darin, an die Stelle des Verstandes das Leben als die ontologische Grundschicht anzusetzen." [1]).

In dieser Fassung verliert der Begriff aber nicht an Vieldeutigkeit. Er muß daher noch weiter abgegrenzt werden, um zu dem zentralen Punkte vorzustoßen, der diese philosophische Anschauung charakterisiert. So gilt es zunächst den Beigeschmack aus diesem Begriffe zu entfernen, den er dadurch erlangt hat, daß das „Leben" zum Objekt naturwissenschaftlicher Forschungen gemacht worden ist. Hier wird Leben ganz im Sinne eines psychovitalen Naturprozesses verstanden. Diese Auffassung vom Leben aber hat die Lebensphilosophie keineswegs.

Somit ist das Phänomen Leben nicht durch psychologische oder anthropologische Forschung zu erfassen. Diese Lehren, die nach den Gesetzen des Lebens forschen, setzen ein Vorhandenes, in dem die Gesetze ablaufen, immer schon voraus. Die psychischen Geschehnisse, die das Material der psychologischen Forschung sind, sind jeweils meine, deine oder seine Erlebnisse. Sie sind also mir,

[1]) Heinemann, Neue Wege der Philosophie, S. 158.

dir oder ihm gegeben. Es ist damit also schon der Mensch selbst, der die Erlebnisse hat, als Daseiendes erkannt. Diese Seinsstruktur des Menschen aber, — gleich ob sie mir dadurch zur Gegebenheit kommt, daß ich auf mich selbst oder auf andere gerichtet bin, — ist die des Vorkommens, des kontinuierlich in der Zeit Seins, kurz die Ich-Struktur. „Ein rein psychisches Erlebnis hat mithin die primäre Bestimmtheit . . . allein darin, daß es eines Ichs Erlebnis ist“ [1]). Es wird hiermit also nicht nach der menschlichen Existenz selbst gefragt, der Mensch ist vielmehr immer schon da, und zwar als ein vorhandener, es wird nur gefragt nach den Erscheinungsformen dieser so-seienden Existenz.

Nicht nach dem W a s des menschlichen Lebens, sondern nach dem W i e wird geforscht. Das Was der menschlichen Existenz ist für die Psychologie gar kein Problem, denn nur wenn und nur weil der Mensch vorhanden ist, kann er Objekt der psychologischen Forschung werden. Dasjenige, was der Forschung entspringt, gilt auch nur für den so vorausgesetzten Menschen; er ist vorhanden wie die übrigen Gegenstände der Umwelt [2]).

Aber gerade die Seinsart der Vorhandenheit, des Vorkommens, die der menschlichen Existenz zugeschrieben wird, und das damit verbundene Einreihen des Menschen und des je eigenen Ich unter die vorkommenden Gegenstände, wozu auch die lebendigen Gegenstände zählen, die bestimmten Ablaufsprozessen (Lebensprozessen im Sinne einer naturwissenschaftlichen Betrachtung) unterliegen; — diese Voraussetzung der traditionellen Ontologie, die auch die Psychologie macht, wird von derjenigen philosophischen Betrachtungsweise, auf deren Boden wir uns jetzt stellen wollen, selbst zum Problem gemacht. Für sie ist es nicht selbstverständlich, daß das Menschsein identisch ist mit dem sich durch die Zeit hindurchhaltenden Ich oder dem vorhandenen Menschenleib.

Deckt sich aber menschliche Existenz nicht mit der Ichheit des Menschen, so kann zunächst diese Ichheit nicht zum Ausgangspunkt der Existenzforschung selbst gemacht werden. Des weiteren

---

[1]) Scheler, Ethik S. 440.

[2]) s. Heidegger, Sein und Zeit, S. 46—49, Ueber die Abgrenzung der existentialen Analytik gegenüber Anthropologie, Psychologie und Biologie. — Daß das Leben nicht durch psychologische und biologische Lehren zu ergründen ist ist ferner dargetan bei Kronfeld, Perspektiven der Seelenheilkunde, S. 37; Max Scheler, Versuch einer Philosophie des Lebens, in: Vom Umsturz der Werte S. 37 ff.; Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, 1932 S. 130 ff. durch die dort aufgezeigte Verschiedenheit der Grundaspekte von Soziologie, Psychologie und Anthropologie einerseits und Existenzphilosophie andererseits.

kann der empirische Mensch, als Menschending, das in der Umwelt erscheint und das die Ichheit in sich trägt, nicht mehr als ein an sich seiender vorkommender Gegenstand in den Blick genommen werden, soweit wir nach seiner Existenz fragen. Wir können ihn nur als an-sich-Seiendes ansetzen, wenn wir auf das Ich sehen, das von dieser Struktur ist und das sich in der Zeit durchhält. Tun wir das nicht, halten wir die Gleichsetzung vom menschlichen Dasein und Ichsein für ein Vorurteil, so ist uns der Weg versperrt, die menschliche Existenz als ein Vorkommendes, in der Zeit Seiendes der Betrachtung zugrundezulegen.

Wie aber finden wir diese Existenz, das unmittelbare Leben? Keineswegs durch die Erforschung dessen, was für das Ich je da ist, also der Bewußtseinsinhalte. Diese sind immer gegenüberstehende; sie haben den Charakter des Vorkommens, des Gesetztseins, der res im Sinne Descartes. Die Methode der Besinnung auf die uns gegebenen Bewußtheiten, die wir bisher angetroffen haben, hilft uns hier nicht weiter, denn das, was im Bewußtsein ist, ist je gesetzt, verhärtet, festgeworden. Wir würden durch die Wahl dieses Materials unserer Forschung hier schon die Seinsart des zu Suchenden vorwegnehmen.

Das unmittelbare Leben ist vielmehr dasjenige Phänomen, das es allererst möglich macht, daß etwas uns gegeben ist. Dadurch, daß Kelsen — im Anschluß an Simmel — sich bemüht, hinter die Gegebenheiten des Bewußtseins gleichsam zurückzugehen, weist er auf das Leben selbst hin. Er spricht davon, daß es „konkrete geistige Vorgänge" sind, „in denen Recht, Sitte, Sprache, Kultur und Lebensformen entstehen und wirklich sind"[1]), und die sich dann zu diesen an sich bestehenden Gegebenheiten „verfestigen"[2]).

Es sind danach „Vorgänge" im Menschen selbst, in denen jene idealen Sphären zur Gegebenheit kommen. Somit mußte Kelsen zugestehen, daß in Akten des empirischen Menschen die fraglichen Gebilde auftreten. Allerdings kann die Erforschung des Menschen — so fährt Kelsen fort — uns niemals die Einsicht in das Wesen und den spezifischen Gehalt dieser Phänomene geben, weil nämlich die „geistigen Vorgänge", zu denen dieses Dasein fähig ist, „psychische Prozesse"[3]) sind, und diese gehören der Seinswelt an, sind also gegenüber den transzendenten Gegebenheiten blinde, kausale Naturabläufe.

Es ist bereits erwähnt, daß Kelsen selbst diesen Dualismus zwischen der idealen Sphäre und dem Sein des Menschen durch-

[1]) Staatsbegriff S. 41.
[2]) Staatsbegriff S. 42.
[3]) Staatsbegriff S. 41/42.

brochen hat[1]), und diese „geistigen Vorgänge" bei ihm an anderer Stelle eine ganz andersartige Deutung denn als kausale Naturprozesse erfahren haben. Er stellt dort fest, daß dem empirischen Menschen im „Denken, Fühlen, Wollen" im „Erleben" die idealen Systeme zur Gegebenheit kommen; ja noch mehr, er nimmt an, daß der Mensch sich „den Inhalten der Systeme entsprechend gestalten"[2]) könne. Damit ist aber dem Menschen schon ein ganz anderes Sein beigelegt als das Sein in naturkausalen Prozessen. An diese Feststellung Kelsens knüpfen wir an.

Wir behaupten damit keineswegs, daß die transzendenten Regionen im „Denken, Fühlen, Wollen" ihren Ursprung hätten. Wir stellen überhaupt nicht die Frage nach dem Ursprung, denn diese Frage stellen hieße ja, diese Regionen als vorhandene voraussetzen. Damit würden die fraglichen Phänomene von uns wieder als etwas Substantielles angesetzt werden, und wir würden über die von uns kritisierte Position nicht hinausgelangen. Wir fragen lediglich nach ihrem Auftreten und nehmen darum nur jene „geistigen Vorgänge" in den Blick, in denen das übermittelt wird, was sich verfestigt und starr wird und dann als ideale Gegebenheit in der Struktur der Vorhandenheit da ist. Dabei ist das „Starrwerden" ein besonderer Vorgang, den wir später aufhellen werden. Vorerst betrachten wir nur den primären Akt, in welchem etwas überhaupt zur Erscheinung kommt, und nicht das in ihm Erschienene, denn es ist für uns gerade das Problem, wie aus dem Erscheinen, jenem konkreten geistigen Akt, das Erschienene als das an sich selbst Seiende werden kann. Bezeichnen wir jenes „Denken, Fühlen, Wollen" — mit Kelsen — als Erleben, so können wir sagen: Recht, wie auch Staat, Sitte usw. als vorausgesetzte, für sich existierende Phänomene sind verschieden vom Erleben dieser Phänomene[3]), und das Dasein dieser Gegebenheiten als ideale Realitäten gründet im Erleben derselben, sodaß das Gegebensein stets das Erleben voraussetzt[4]).

Das Letztere ist ein Akt des Lebens selbst, das erstere ein verfestigter, hart gewordener Bewußtseinsinhalt, der als in der inneren Welt bestehend in der Weise des Vorkommens, Gesetztseins, Bleibens gedacht wird und den das Ich h a b e n kann. Damit

---

[1]) s. oben S. 18 ff.
[2]) Staatsbegriff S. 80.
[3]) s. vor allem Husserl, Ideen S. 61, 62 und der dort herausgestellte Unterschied zwischen der cogitatio und dem cogitatum, zwischen dem Wahrnehmungserlebnis und dem Wahrgenommenen.
[4]) s. Scheler, Ethik, S. 201 und die in dieser Abhandlung folgenden Ausführungen.

können wir scheiden zwischen den Akten des Erlebens und den Inhalten des Bewußtseins. So ist vorerst die Basis des Erlebens aufgezeigt, auf der es weiterzuschreiten gilt.

Erlebt in diesem Sinne wird alles, was überhaupt in der Welt des Menschen begegnet, also das Wahrnehmen, das Vorstellen, Wollen, nicht minder das Wahrgenommene, Vorgestellte, Gewollte; der Zorn, die Freude, die Trauer, die Liebe, das Streben usw. Erleben ist das Erleben der Erlebnisse, nicht das Aufsummieren von Erlebnissen, die man gehabt hat[1]). Gelebte Erlebnisse sind niemals das Erleben selbst, sondern Erleben ist allein das Offenbarwerden, das „Aufblitzen" von etwas in den Erlebnissen, das dann als das Erlebte in der Reflexion erfaßt und als Bleibendes festgehalten werden kann[2]). Erst wenn die Erlebnisse in dieser Weise ergriffen sind, sind sie „fest geworden" und als vorhandene da. Erst dann können sie von uns, d. h. von unserem Ich, betrachtet werden, denn sie sind jetzt zu Bewußtheiten geworden, zu Gegebenheiten also, die wir in uns vorfinden[3]); etwas, das wir beschreiben können und so, wie es vor uns steht, auch vor die anderen stellen können. Das Erleben selbst aber, auf das wir unser Augenmerk richten wollen, ist keineswegs identisch mit dem Erlebten, den Erlebnissen, die im Menschen vorhanden sind. Das Erleben ist vielmehr der unmittelbare schöpferische Akt, „der immer schon neue und andere Inhalte ergriffen" hat, wenn wir auf die Erlebnisse hinblicken[4]). Aber auch das Hinblicken auf die eigenen Erlebnisse ist nicht ein Hinstarren auf etwas bloß Vorhandenes, sondern es ist ein lebendiges Stellungnehmen, ein Bejahen oder Ablehnen, ein Sich-Hingezogen- oder Abgestoßen-Fühlen. So lassen uns die lebendigen Akte des Lebens selbst auch die starren Bewußtseinsinhalte immer neu und anders erscheinen.

Die Einheit nun, die alle diese Erlebensakte fundiert, ist für Scheler die P e r s o n. Dieser Terminus kann allerdings nicht ohne Gefahr, Mißverständnisse herbeizurufen, eingeschaltet werden, denn das Wort „Person" ist nach vielen Seiten hin anschaulich belastet, sodaß es das Erfassen dessen, was unter Leben, Existenz oder Dasein verstanden werden soll, erschwert[5]). Vor allem verbindet sich mit dem Begriff Person in unserer Anschauung die Vorstellung

---

[1]) Scheler, Umsturz der Werte, Bd. II S. 138.
[2]) Ebenda S. 139.
[3]) Ethik, S. 401.
[4]) Umsturz der Werte S. 138.
[5]) Aus dem nämlichen Grunde vermeidet Heidegger bei seiner Existenzanalyse die Termini „Person", „Mensch", selbst das Wort „Leben" (Sein und Zeit, S. 46).

von etwas Vorhandenem, einem Ding, einem Seienden, das eine im geläufigen Sinne raum-zeitliche Existenz hat, also eine bestimmte Dauer an einem bestimmten Ort des Raumes. Aber sobald wir diese Zeit- und Raumanschauungen, die Dauer und die Ortsbestimmung auf die Person, den Erlebensakt, das Leben, die Existenz anwenden, können wir diesen Phänomenen nicht gerecht werden; sie würden dann immer etwas an-sich-Seiendes, Eigenständiges, Kontinuierliches sein.

Person wie Akt sind für Scheler niemals Gegenstände, also keine für die Beobachtung vorhandenen Objekte[1]); auch ist die Person nicht etwas, was hinter seinem Erleben stände oder als ruhender Punkt über diesem; — „dies alles sind nur Bilder aus der raum-zeitlichen Sphäre“[2]).

Es muß darum die „Fundierung“ der Akte durch die Person richtig verstanden werden. Nicht etwa ist die Person ein aktvollziehendes Wesen in dem Sinne, daß zunächst ein Etwas, ein „Ding“, eine „Substanz“ da wäre, die sich in ihren Akten betätigte. Die Person wäre dann ein „leerer Ausgangspunkt von Akten“, den man „beliebig streichen oder auswechseln könnte“[3]). Einen so bestehenden Ichpunkt setzt die Psychologie voraus, von der wir die Existenzanalyse abzugrenzen haben.

Die Person ist auch nicht ein Zusammenhang aller Akte, sondern in jedem konkreten Akte i s t die Person selbst; dieses Sein-im-Akte, das ist die Seinsart der Person. In jedem voll konkreten Akte steckt „die ganze Person und ‚variiert‘ in und durch jeden Akt“[4]). Dabei darf die Person aber nicht als ein sich in der Zeit Veränderndes gedacht werden, das würde wieder etwas Konstantes, das eine Dauer hat, voraussetzen. Damit würden wir von der Vorstellung der Dinghaftigkeit der Person nicht loskommen. Die Person ist aber von grundsätzlich anderer Seinsart als die der Beobachtung zugänglichen Gegenstände[5]). Sie ist von der Seinsart der Erlebensakte, die „einzige und ausschließliche Art ihrer Gegebenheit ist ... ihr Aktvollzug selbst“[6]). Ihr Sein ist das Sein der Erlebensakte, „dieses ‚Anderswerden‘ i n seinen Erlebnissen . . . das ist der ganze G e h a l t seiner ‚Existenz‘.“[7]).

---

[1]) Scheler, Ethik S. 401.
[2]) Ebenda S. 400.
[3]) Scheler, Ethik S. 399.
[4]) Scheler, ebenda S. 400.
[5]) s. dazu Jaspers Philosopie Bd. I S. 15, der der Existenz die nämliche Seinsart zuschreibt: „Existenz ist, was nie Objekt wird . . .“; ferner S. 26: „Existenz ist kein Begriff, sondern Zeiger, der auf ein jenseits aller Gegenständlichkeit weist.“
[6]) Scheler, Ethik S. 402.
[7]) Ebenda, S. 441.

Das also heißt: das Erleben der Erlebnisse, das macht die menschliche Existenz aus; denn der Akt des Erlebens ist das einzig Lebendige, Unmittelbare. „Sofern wir auf die sog. ‚Erlebnisse' sehen und nicht auf das Erleben dieser Erlebnisse, bleibt die Person . . . völlig transzendent" [1]).

Hier tritt uns der Mensch in einer völlig anderen Seinsart gegenüber als derjenigen, die uns die dargestellten rechtsphilosophischen Systeme expliziert haben. Ist dort die Beharrlichkeit, das mit-sich-selbst-identisch-Bleiben dasjenige, was dort sein Sein ausmacht, so ist es hier der Wechsel, das immer-anders-Werdende, das „Dauer- und Ruhelose". Der Akt ist gar nicht in der ablaufenden Zeit, in der die Kontinuität, das Bleiben, die Gegenstände und das Ich sind. Will man die Erlebensakte in einer Zeitstelle der Vergangenheit oder der Gegenwart festheften, so bleibt als einziger Anhaltspunkt, als Spur gleichsam, die sie hinterlassen haben, nur das Erlebnis. Aber wir erfassen nie den Erlebensakt selbst, wie wir gesehen haben, und damit auch nicht die Person, wenn wir auf die Erlebnisse blicken.

> „Die Person lebt wohl in die Zeit hinein; sie vollzieht anderswerdend ihre Akte in die Zeit hinein; nicht aber lebt sie innerhalb der phänomenalen Zeit, die im Abfluß der innerlich wahrgenommenen seelischen Prozesse unmittelbar gegeben ist, oder gar in der objektiven Zeit der Physik . . ." [2]),

denn diese Zeit ist die Zeit des Vorkommenden, der Gegenständlichkeiten. Der Akt aber — und von der Seinsakt des Aktes ist auch das Dasein, die Existenz, das Leben in dem hier gemeinten Sinne — ist nie an einer bestimmten Stelle dieser Zeit. In ihr kann allein das festgehaltene Erlebnis sein. Will man versuchen, den Akt überhaupt mit der Zeit in Verbindung zu bringen, so kann man sagen, der Akt ist im Augenblick [3]).

---

[1]) Ebenda, S. 401.
[2]) Scheler, Ethik S. 400.
[3]) s. darüber Jaspers, Psychologie der Weltanschauung S. 108 ff.; ferner Kierkegaard, Begriff der Angst, S. 83 ff.; ferner Przywara, Das Geheimnis Kierkegaards S. 29—31. Dazu auch Smend, Verfassung und Verfassungsrecht S. 18, über die Wirklichkeit der geistigen Kollektivgebilde im Augenblick.

D.

Die Analyse der Existenz.

Die Seinsart[1]) der Akte, wie sie Scheler expliziert, verdeutlicht uns die Seinsart des menschlichen Daseins, zu der wir verstoßen wollen[2]). Es ist kein Vorkommendes, Bleibendes, sondern es existiert nur je in seinen Akten.

Darum vermag das Gegebensein der Gegenstände in der Welt, gleich, ob es Gegenstände der realen oder idealen Sphäre sind, das Sein des Menschen nicht zu bestimmen. Zwar sind die Gegenstände an-sich-Seiende und als solche kontinuierlich in der Zeit da, allein die ihnen innewohnende Kontinuität ist nur dem Ich gegeben. Sie bestimmt dadurch das Sein des Ich als eines kontinuierlich an-sich-Seienden. Das Dasein selbst aber erschöpft sich nicht nicht darin, als solches Korrelat zu den Gegenständen da zu sein.

Das Dasein selbst ist sehr viel universaler als das Ich. Dem Dasein sind das Ich, die Gegenständlichkeit wie auch alle übrigen Phänomene, die wir sowohl am Ich als auch an den für das Ich bestehenden Substanzen seiner inneren und äußeren Welt herausgestellt haben, gegeben; so die Kontinuität, das Unabhängigsein des Einen von dem Anderen, das an-sich-selbst-Sein. All dies ist für das Dasein da, d. h. es ist in der Welt des Daseins.

Die „Welt", in der das Dasein ist, muß indes richtig verstanden werden. Welt heißt hier nicht der Inbegriff alles nur denkbar Vorhandenen; oder aller Gegenstände, die im Weltraum oder in der inneren Welt bestehen; nennen wir das So-seiende Welt, so wäre diese Welt eine an sich vorhandene gegenständliche, gegenüberstehende. Wir hatten bei der Ableitung der Descartes'schen Weltkonzeption gesehen, daß für diese das in der Welt Seiende von dieser Seinsart ist und demgemäß ihr der Vorrang vor allen anderen Seinsmöglichkeiten eingeräumt wurde. Erfahrenes, so hieß

---

[1]) Die folgenden Untersuchungen bauen auf der Existenzanalyse Heideggers auf; dessen Werk „Sein und Zeit" sei daher hier zu Anfang ein für allemal zitiert.

[2]) Siehe Heidegger, Sein und Zeit, S. 47—48, wo Schelers Lehren von der Person und vom Akt als Wegbereiter seiner Existentialanalyse Anerkennung gefunden haben.

es dort, ist erst dann e r k a n n t, wenn es in seinem Ein-für-allemal-Sein, in seinem an-sich-Sein herausgestellt worden ist. Das personale Korrelat dieser Welt war das Ich. Die Gegenstände sind für das Ich da in ihrer Gegenständlichkeit; das Ich konstituiert die Gegenstände. Ich und Gegenstände stehen einander gegenüber. Beide sind an-sich-Seiende, das Eine wird durch das Sein des Anderen nicht affiziert, — wie gleichfalls gezeigt wurde. So ist die Welt des Ich das an sich Gegebene, Vorhandene, Gegenständliche im weitesten Sinne, wozu auch die idealen Gegenstände gehören.

Die Welt hingegen, in der das Dasein ist, ist eine andere. Zwar sind auch Gegenstände in der Welt des Daseins, aber nicht etwa macht das Vorkommende die Welt des Daseins aus. Seine Welt ist vielmehr das, was dem Dasein dadurch, daß es ist und indem es ist, je gegeben ist[1]). Sie ist also eine konkrete, dem Dasein in seiner Existenz sich darbietende, keine gegenüberstehende, an-sich-seiende. Und auch dieses Dasein ist nicht, wie das Ich, ein an sich Vorhandenes, das immer ist, solange der empirische Mensch lebt; sondern das Dasein ist in der Weise des Erlebens von etwas, und dieses Erleben macht sein ganzes Sein aus. In jedem konkreten Erlebensakt ist das ganze Dasein jeweils beschlossen.

Darum ist das Dasein als Existierendes immer bei etwas, und dieses, bei dem es je ist, das ist die Welt. Es existiert also nur im S e i n - b e i der Welt und nicht zunächst als isoliertes, wie das Ich, das der Welt nicht bedürftig ist, um zu sein, und das also in seinem Sein „weltlos“[2]) ist. Das Dasein steht nicht als ein autonomes der Welt gegenüber, sodaß hier das Dasein und dort die Welt wäre, sondern es ist je immer in der Welt und hat sich immer schon in der Welt verloren.

Eben gegen den Ansatzpunkt eines „isoliert vorfindlichen“, „weltlosen“ Subjekts wendet sich die philosophische Lehre, auf deren Boden wir uns jetzt stellen. Nach ihr „ist“ der Mensch nicht im primären Ansatz da

> „und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur ‚Welt‘, die er sich gelegentlich zulegt. Dasein ist nie ‚zunächst‘ ein gleichsam in-seins-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine ‚Beziehung‘ zur Welt aufzunehmen.“[3])

Das In-Sein, d. h. das in-der-Welt-Sein, gehört vielmehr wesensnotwendig zum Dasein. Dadurch, daß das Dasein i s t, ist es immer schon in der Welt. Es ist jeweils i n etwas, und dieses Sein-in macht

[1]) Siehe Scheler, Ethik, Seite 408—411: „Person und Welt“. Heidegger, Sein und Zeit, S. 63 ff.
[2]) Heidegger, Sein und Zeit, S. 206.
[3]) Ebendort S. 57.

das Sein des Daseins aus. Das In-Sein kann indes nicht als ein räumliches ineinander Vorhandensein vorgestellt werden. Es

> „kann damit ... nicht gedacht werden an das Vorhandensein eines Körperdinges (Menschenleib) ‚in' einem vorhandenen Seienden. Das In-Sein meint so wenig ein räumliches ineinander vorhandener, als ‚in' ursprünglich garnicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet; ‚in' stammt von innen-wohnen, habitare, sich aufhalten; ‚an' bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das je ich selbst bin. Der Ausdruck ‚bin' hängt zusammen mit ‚bei'; ‚ich bin' besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei ...." [1]).

Wenn wir sagen, das Dasein ist immer schon bei etwas, nämlich bei der Welt, so ist in gewissem Sinne damit die Identität von Dasein und Welt behauptet. Es folgt daraus, daß das Dasein immer ist wie die Welt, bei der es je ist [2]). Die Seinsart des Daseins entspricht also der Seinsart desjenigen, bei dem das Dasein in der Welt je ist. Sucht das Dasein Seiendes — also auch sich selbst — zu erfassen, so „nimmt die Seinsauslegung ihre Orientierung am Sein des innerweltlich Seienden" [3]), d. h. an dem, bei dem das Dasein als in der Welt Seiendes je ist.

Die traditionelle Ontologie hat — wie wir gesehen haben — einer bestimmten Seinsart den Vorrang gegeben und diese Seinsart als das Sein schlechthin bestimmt, nämlich die Seinsart der Vorhandenheit, des Bleibens, des Ansichseins. Darum verstand sich das Dasein, weil es im Sein bei solcherart Seiendem bei dem eigentlichen Sein zu sein glaubte, selbst als ein Vorhandenes, Bleibendes, an-sich-Seiendes usw. Dadurch wurde auch die Existenz des im Recht seienden Menschen bestimmt. Denn weil dem Recht die Seinsstruktur des Bleibens, Vorkommens, Unabhängigseins, Ansichseins beigelegt und das Dasein als im So-Seienden je existierend gedacht wurde, deshalb war das Dasein jeweils auch von der Struktur dessen, bei dem seiend es existierte.

Aber auch Stammler sah bei der Festlegung der Seinsart des Rechts, daß es noch andere von dieser Seinsart verschiedene Seinsarten gibt; so der „Eindruck, der bloß vorübergehend ist", das „Erlebnis, das ganz vereinzelt ist und bleibt", „das Besondere, das Endliche" [4]), das „Fließende", der „Wechsel" [5]). Er schiebt indes

---

[1]) Heidegger, Sein und Zeit S. 54.
[2]) Nämlich gemäß der von Heidegger herausgestellten Seinsart des Verfallens, die dem Dasein innewohnt. Ebenda S. 200.
[3]) Ebenda S. 201.
[4]) Theorie R.W., S. 1; oben S. 21.
[5]) Ebenda S. 2, 3.

So-seiendes zur Seite mit dem Bemerken, daß es „kein Interesse beanspruchen" dürfe[1]), oder diesem doch nur „soviel Wert zukäme", als sich darin „das Bleibende und Allgemeine" offenbare[2]).

Allein die Entscheidung für die eine Seinsart schließt das Dasein der anderen nicht aus. Es soll nicht danach gefragt werden, warum die Entscheidung gerade für das Bleibende als das eigentlich Seiende gefallen ist[3]). Selbst wenn man zugesteht, daß der Wissenschaftler, der Wahrheiten und Endgültigkeiten kennen will, aus dieser Intention heraus sich nicht anders entscheiden kann, so muß doch festgestellt werden, daß zumindest die Seinsart des Einmaligen, Besonderen, Endlichen und ihr Verhältnis zu dem Allgemeinen, Bleibenden, Ansichseienden ungeklärt und dunkel bleibt.

Der von Stammler festgestellte Tatbestand selbst, nach dem das Dasein sich auf mehrere Seinsarten versteht und je in ihnen sein kann, verlangt eine schärfere Analyse. Diese berührt die Entscheidung für die eine Seinsart als die eigentliche selbst nicht, sondern will nur den ontischen Befund zu erhellen suchen.

Wir haben bei der Explikation des In-Seins gesehen, daß das Dasein ist, wie das Seiende, in dem es je ist. Ist dieses Seiende ein vorübergehendes, endliches, besonderes, fließendes, wechselndes, so ist das in ihm je seiende Dasein ebenfalls ein vorübergehendes, endliches usw. Neben dem Bleiben, Allgemeinsein als einer Seinsart kann das Dasein auch im Vorübergehenden, Fließenden, Wechselnden als einer anderen Seinsart je sein, denn sowohl in dieser als in jener Weise Seiendes ist in seiner Welt, in der es je existiert; und dies nicht als eine endgültige Gegebenheit, sodaß entweder das in der Welt Seiende für das Dasein einmalig, vereinzelt, endlich oder allgemein, bleibend usw. wäre. Damit wäre auch die einmalige, vereinzelte, endliche Welt als eine vorhandene da und so würden wir wieder zu der Annahme einer gegenständlichen Welt gelangen. Als Existierendes ist das Dasein vielmehr je im Bleibenden, Allgemeinen, aber auch im Endlichen, Vorübergehenden, und dieses Sein in dieser oder jener Seinsart macht seine Existenz aus.

Damit ist das Bleibende, Allgemeine, Vorkommende, Ansichseiende für die ontologische Betrachtung seines Anspruchs darauf, die „eigentliche" Seinsart zu sein, beraubt. Die Welt, von

[1]) Ebenda S. 1; oben S. 21.
[2]) Ebenda, S. 7/8.
[3]) Siehe hierüber die feinsinnigen Bemerkungen Ortega y Gassets über Stammlers Meister „Kant" in der „Neuen Schweizer Rundschau", 1930, S. 371 ff., 409 ff.; ferner Scheler, Ethik S. 62/63, insbes. S. 63 Anm. 2.

der das Dasein je benommen ist, ist also nicht allein die Welt des Vorkommenden, Bleibenden, Allgemeinen (der Substanzen im Sinne Descartes'), sondern ebensogut ist das Dasein je im Besonderen, Einmaligen, Vorübergehenden.

Das Seiende oder die Welt, darin das Dasein je immer existiert, ist also nicht von dieser oder von jener Seinsart. Die Welt ist keine feste Wand, die so oder so geartet wäre. Nähme man das an, so müßte man sich allerdings für eine der beiden Seinsarten entscheiden und die andere beiseiteschieben. Das Allgemeine, Bleibende und das Vorübergehende, Einmalige schließen einander aus, wenn man sie als vorhandene Seinsarten betrachtet. Auf diesem Boden ruht die Antithese Subjektivismus — Objektivismus. Faktisch aber kann das Dasein in beiden Seinsarten sein und ist je in ihnen.

Dies aber nur deshalb, weil es in einem bestimmten Modus in ihnen ist, denn keine von beiden Seinsarten ist für das Dasein die endgültig bindende; keinen von beiden ist es ein für allemal verfallen, sondern im Sein bei der einen oder anderen Seinsart ist das Dasein nie als bei etwas Endgültigem, sondern als in einer Möglichkeit zu sein.

Im Sein bei demjenigen, darin das Dasein je ist, ist es als in eine seiner Möglichkeiten gefallenes. Damit haben wir — nach dem In-Sein — ein weiteres Strukturmoment des Daseins aufgedeckt. Dieses gilt es zunächst zu verdeutlichen. Dasein ist Möglichsein, Existieren heißt Offensein für seine Möglichkeiten, so lehrt die Existenzanalyse [1]). Das Möglichsein ist ein Existentiale [2]), d. h. es ist ein das Dasein selbst konstituierendes Moment und ist darum nur aus der Existenz selbst zu erfassen. Das Dasein und das ihm immanente Möglichsein ist also nicht zu begreifen als

„ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein" [3]).

Möglichsein ist also nicht eine Seinsweise des Daseins, in der es mitunter sein kann und aus der es wieder heraustreten kann, um wirklich oder vollkommen zu werden, sondern das Dasein existiert immer nur als Möglichkeit.

---

[1]) s. außer Heidegger, an den wir uns im Folgenden anlehnen werden, vor allem Jaspers, Philosophie Bd. I S. 13: „In der Weise, daß ich wissen und handeln will, überkommt mich mein Wesen, das ich seiner gewiß, dennoch nicht kenne; als diese Möglichkeit, das Freiheit des Wissens und Handelns ist, bin ich mögliche Existenz." Ferner derselbe, Geistige Situation der Zeit, S. 144; ferner Kierkegaard, Begriff der Angst, insbes. S. 36, 44.

[2]) Heidegger, Sein und Zeit S. 12.

[3]) Ebenda S. 143.

„Das Mögliche, daß je das Dasein existential ist, unterscheidet sich ebensosehr von der leeren, logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das und jenes ‚passieren' kann. Als modale Kategorie der Vorhandenheit bedeutet Möglichkeit das noch nicht Wirkliche und das nicht jemals Notwendige. Sie charakterisiert das nur Mögliche. Sie ist ontologisch niedriger als Wirklichkeit und Notwendigkeit." [1])

Damit ist die Möglichkeit charakterisiert, die einem Vorhandenen anhaften kann und die immer auf Wirklichkeit und Notwendigkeit hinweist, denn ein Vorhandenes kann aus dieser Möglichkeit heraustreten und wirklich werden. Die so aufgefaßte Möglichkeit ist aber grundverschieden von dem Möglichsein, das je das Dasein ist.

„Die Möglichkeit als Existential ... ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins"; ... Sie bedeutet nicht das freischwebende Seinkönnen im Sinne der ‚Gleichgültigkeit der Willkür' .... Das Dasein ist ... je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es ist, hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der Möglichkeiten seines Seins, es ergreift sie und vergreift sich. Das besagt aber: das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch geworfene Möglichkeit. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen" [2]).

Das In-Sein, das wir als Modus des Daseins erkannt hatten, — das Dasein ist niemals ein freischwebendes, hatten wir gesehen, sondern es ist immer schon bei etwas, — bekommt hier den ihm genuinen Sinn. Dieses Sein-in ist niemals ein endgültiges, beständiges Verbleiben-bei. Wäre dem so, dann wäre das Dasein auf ein Seiendes gleichsam eingefroren und damit wieder ein Bleibendes und Vorhandenes. In jedem Seienden also, in dem das Dasein ist, weil es faktisch immer schon in seiner Welt ist und nicht weltlos existiert, ist es als in eine Möglichkeit geworfenes. Es ruht also bei dem, in dem es jeweils ist, als in einer Möglichkeit, in die es sich entworfen hat, nicht als in einer Notwendigkeit, in der es je ist. Ist das Dasein in-der-Welt-Sein, bin ich als Dasein dadurch, daß ich bin, immer schon von etwas benommen, von der Welt nämlich, in der ich mich aufhalte, so bin ich gleichwohl immer frei für weiteres „Sein-Können". Denn in dem Seienden, in das das Dasein, das je ich selbst bin, geraten ist und zwar dadurch, daß es in der Welt ist, existiert es als in einer Möglichkeit. Das, was ist, mag es nun ein Bleibendes, Allgemeines oder ein Einmaliges, Vorübergehendes sein, ist nie ein Notwendiges, das Dasein ist an ihm nie als ein endgültiges gekettet. Es ist also allem

[1]) Ebenda.

[2]) Heidegger, Sein und Zeit, S. 43—44.

Seienden, in dem es je ist, gegenüber frei; keines ist ihm als ein endgültiges gegeben, obwohl es die Tendenz hat, dem je Seienden zu verfallen [1]).

Dieses Freisein heißt aber, daß das Dasein selbst zu seinen eigenen Seinsweisen in ein Verhältnis treten kann. Ja die Analyse zeigt, daß alles Sichverhalten zur Welt, in der das Dasein je ist, ein Verhalten zu sich selbst ist, denn Welt ist je nur eine Seinsweise des Daseins, zu sein, da Dasein und Welt sich nicht trennen lassen. Aber es ist doch gleichwohl bei der Welt als in eine Möglichkeit Geratenes. So bestimmt Kierkegaard das menschliche Dasein als: „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und in diesem Zusichselbstsichverhalten sich zu einem anderen verhält“ [2]).

[1]) s. oben S. 43, insbesondere Anmerkung 2.
[2]) Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, S. 10.

E.

Das Recht als Vorkommendes.

Das Recht ist je für das Dasein da. Es ist in seiner Welt. Als solches besteht es als ein Vorkommendes, Gegenständliches, an-sich-Seiendes usw.

Damit ist über das Recht noch nichts ausgesagt. Es ist damit auch nicht festgestellt, daß es ein Urphänomen sei und dadurch nicht weiter gefragt werden könne und brauche. Wir setzen mit dieser Feststellung nichts voraus, sondern fixieren lediglich einen ontischen Befund. Wir sagen, daß ein Seiendes: Recht, in der Welt begegnet, und zwar als ein Vorkommendes.

Problem für uns ist, was Vorkommen, Bleiben, Allgemeinsein, an-sich-Sein ist, und wie diese Phänomene, die die Seinsart des Rechts konstituieren, für das Dasein, das je wir selbst sind, sein können? Erst damit scheint die Frage nach dem Recht gestellt zu sein. Diese Frage war in den dargestellten rechtsphilosophischen Systemen unerörtert geblieben. Wir hatten die Gründe dafür aufgezeigt; für das ontologische Fundament dieser Systeme ist das Vorkommende, Bleibende, Ansichseiende das eigentliche Sein überhaupt. Es ist die Substanz der Welt. Durch diese Seinsart waren zwar die Gegenständlichkeiten, die inneren sowohl wie die äußeren, charakterisiert; im Horizonte dieser Ontologie konnte aber die Frage danach, was Gegenstandsein selbst ist, nicht Problem werden. Diese Frage stellen, hieße — wie schon erwähnt — fragen, warum Substanzen überhaupt sind und woraus sie hergestellt werden; eine offensichtlich unsinnige Frage. Nach dem Sein der Substanz kann nicht gefragt werden, da die Substanz sub-stat, darunter steht, das schlechthin Letzte ist.

Für den von uns eingenommenen Standpunkt hingegen ist die Welt nicht schon in der Weise des Vorkommens, Bleibens, Ansichseins usw. da, sondern das menschliche Dasein erschafft sich die Welt dadurch, daß es existiert. Damit hat auch das Vorkommende, an-sich-Seiende je seinen Grund im Dasein selbst.

Kommen wir aber über den „Ansatz eines isoliert vorfindlichen Subjekts“ [1]) mit dieser Deduktion auch nur einen Schritt hinaus? Sind auch wir nicht gezwungen, nachträglich irgendwelche Phänomene einzuschalten, die diese isolierten Subjekte miteinander verbinden? Ist nicht darüber hinaus die hier explizierte Anschauung ein reiner „Subjektivismus“, da es doch den Anschein hat, als ob jedes Dasein seine Welt gleichsam mit sich herumtrüge? Steht die Welt in einer solchen Abhängigkeit vom Dasein, daß dieses sie je subjektiv bilden und beliebig gestalten kann?

Dies gewiß nicht. Es hieße Dasein und Subjekt (oder Ich) verwechseln, wollte man behaupten, die Welt des Daseins sei „subjektiv“. Subjekt ist die Bewußtheit, daß ich je selbst bin, mir Anschauungen schaffen kann und bestimmte mir je zugeeignet habe. Die subjektive Welt kann sich nur abheben auf dem Grunde einer anderen, der objektiven Welt; diese Letztere muß gegeben sein, damit die subjektive Welt bestehen kann. Für das Dasein hingegen ist — unter vielem anderen — sowohl die subjektive Welt, als auch die andere, von der verschieden sich diese abhebt, sowie das Verschiedensein, kurz alle je auftauchenden Phänomene da. Und diese voll konkrete Situation ist keineswegs eine beliebig erzeugte oder eine subjektive; denn in ihr ist auch das an-sich-selbst-Seiende, Unabhängige usw. Auch Seiendes von dieser Seinsart kann in der Welt des Daseins bestehen, wie wir gesehen hatten; auch das Recht ist von dieser Seinsart.

Aber fallen wir mit der Hypostasierung des Rechts als in dieser Seinsart Seienden nicht in die Position zurück, in der auch Stammler und Kelsen standen? Gewiß machen wir uns dieses Rückfalles dann schuldig, wenn wir vom Subjekt, vom Ich aus, auf das Recht sehen; denn dann sind wir gezwungen, bei dem So-Seienden stehen zu bleiben, da das Ich über diese Seinsart nicht hinauszugelangen vermag. Die Selbständigkeit gegenüber dem Ich (oder dem Subjekt) streiten wir dem Recht keineswegs ab, wenn wir fragen, wie ein Vorkommendes in der Welt des Daseins sein kann. Wir nehmen vielmehr das Recht als ein Selbständiges, Ansichseiendes, Unabhängiges — als g e l t e n d e s — in den Blick und fragen, wie so Seiendes je sein kann.

Es war schon einmal zur Explikation der Seinsart des Vorkommens, Bleibens, Ansichseins usw. die Gegenständlichkeit der Außenwelt herangezogen worden. Die Dinge der Umwelt sind, wie wir festgestellt haben, von derselben Seinsart des Vorkommens, Ansichseins usw., wie die Gegenstände der idealen Welt,

[1]) Heidegger, Sein und Zeit S. 204.

also wie auch das Recht. Tische, Häuser, Bäume usw. sind für das Dasein da, auf sie kann es gerichtet sein, und ohne ihrem Sein Abbruch zu tun, sich von ihnen wegwenden; sie bestehen unabhängig davon, daß das Ich sie gewahr wird; sie haben ihre eigene Dauer und in der Weise, wie sie für mich da sind, sind sie auch für andere Menschen da.

Wir sind hier nicht darum bemüht, die Resultate, die die Forschungen Kelsens und Stammlers gezeitigt haben, zu übergehen und daneben eine neue Rechtstheorie aufzubauen, sondern es soll hier auf dem Boden dieser Forscher fortgeschritten werden, und zwar dadurch, daß wir die Frage stellen, die diese Forscher nicht gestellt haben: wie nämlich Seiendes von der Seinsart des von ihnen explizierten Rechts sein kann. — Dadurch ist aber die Frage nach dem Sein des Rechts zugleich radikal gestellt und erst, wenn sie beantwortet ist, läßt sich prüfen, ob faktisch das Recht in dieser Seinsart ist. Vorerst werden wir uns Seiendes von dieser Seinsart zu verdeutlichen haben. Dazu kann uns die Parallele zu den Gegenständen der Außenwelt dienen. Diese sind, ebenso wie das von Kelsen und Stammler aufgezeigte Recht, Ansichseiende, Bleibende, Allgemeine usw.

Eine Holzplatte mit vier Beinen ist ein Tisch, und als Tisch etwas an sich Bestehendes, Selbständiges. Das heißt, er hat als Tisch sein eigenes Sein, seine Ständigkeit und er behält dieses Sein als Tisch auch dann, wenn ich ihn nicht beachte und gar nicht auf ihn gerichtet bin. Auch dann bleibt er derselbe, wenn er seinen Platz verändert oder wenn er beschädigt wird. Er ist aber auch ein Tisch für andere Menschen. Wenn ich also den Gegenstand als Tisch erfasse, so erfasse ich damit zunächst etwas, was an sich besteht, durch mannigfache Veränderungen sich als d a s s e l b e durchhält, das mit sich selbst identisch ist; des weiteren etwas an ihm, was er auch für andere Leute ist. Auch anderes Dasein erfaßt es genau wie ich als Tisch. Es ist mir also mit dem Tisch dasselbe gegeben wie anderen Menschen. Das heißt aber, anderes Dasein und ich teilen uns in den Tisch.

Oder nehmen wir folgendes Beispiel: Eine Gruppe von Menschen ist auf ein über dieser schwebendes Luftschiff gerichtet. Dieses Schiff wechselt in jedem Augenblick seinen Platz, bald hebt es sich hell gegen eine dunkle Wolke ab, bald erscheint es als dunkler Fleck vor dem helleren Himmel. Für jeden der Einzelnen, der es sieht, ist es derselbe Gegenstand, trotzdem sein Aussehen sich beständig ändert, und die ganze Gruppe der Menschen sieht des weiteren denselben Gegenstand.

Nicht anders verhält es sich mit den in der inneren Welt anzutreffenden Gegebenheiten, wie z. B. den Ideen oder den geschauten Sinnzusammenhängen. Wenn mehrere über die Idee des Pazifismus sprechen, so sind alle bei demselben und urteilen über dasselbe. In jedem Einzelnen ist das Gleiche da, aber auch ich weiß, wenn ich auf diese Idee gerichtet bin, daß sie nicht nur für mich allein besteht; sie ist etwas Ansichseiendes, das für alle da sein kann, und so kann ich bemüht sein, sie anderen vor Augen zu führen. Nicht anders, wenn ich einen Sinnzusammenhang entdeckt zu haben glaube; so z. B., daß durch Inhaftierung eines Menschen sich dessen Erregbarkeit steigert. Hier ist dieser Zusammenhang zwischen Inhaftierung und Erregbarkeit als ein Vorkommendes in meiner Welt, demselben werde ich häufiger begegnen; ich kann darüber eine Abhandlung schreiben und versuchen, sie auch anderen darzulegen.

Von der nämlichen Seinsart sind auch rechtliche Gegebenheiten. Nicht soll damit behauptet werden, das Recht sei eine Idee oder ein Sinnzusammenhang, sondern nur dies, daß es als ein in der inneren Welt Vorhandenes dieselbe Seinsart hat wie die genannten Vorkommenheiten. Ein Vertrag und die mit ihm verbundene Verpflichtung, ihn zu erfüllen, ist nicht nichts, sondern etwas, ein Diebstahl ist eine bestimmte innere Gegebenheit, ebenso wie das Postulat, daß darauf die Strafe zu folgen habe. All dies ist in der (inneren) Welt d a, jede Aussage über einen rechtlichen Sachverhalt setzt ein Sein bei so-Seiendem voraus. Aeußern sich Menschen z. B. über die Gerechtigkeit eines Urteils, über die Richtigkeit eines Gesetzes, über die Grenzen der Vertragspflicht, über die Strafwürdigkeit einer Tat, so halten sich alle bei demselben Gegenstande auf, der in der Welt eines jeden ist.

Die Seinsart dieses Seienden hatten Stammler und Kelsen uns verdeutlicht. Es ist nicht ein einmaliger Affekt, keine vorübergehende Laune, sondern ein in der Welt Vorkommendes, Bleibendes, Ansichseiendes. Einem Seienden von dieser Seinsart kommt einmal der Modus der S e l b i g k e i t zu, das heißt, es ist ein in der Zeit sich durchhaltendes Etwas, das das, was es ist, bleibt, also seine eigene Dauer hat. Ein zweiter Modus dieser Seinsart liegt darin, daß das in dieser Weise Seiende dem Dasein so gegeben ist, daß es auch für andere je mit da ist, diesen also dasselbe gegeben ist oder doch gegeben sein kann. Vorhandenes ist auch für andere Menschen da und damit ist auch anderes Dasein bei denselben.

Wie können wir dieses eigentümliche Phänomen weiter explizieren, wie kommt Seiendes von dieser Seinsart in die Welt des

Daseins? Wir haben gesehen, daß die traditionelle Ontologie diese Frage nicht gestellt hat. Sie konnte sie deshalb nicht stellen, weil die Seinsart, die für uns Problem ist, für sie das nicht weiter zu erhellende Sein selbst war. Vorkommendes (res) ist für sie die letzte erfahrbare Seinsart, und die innere und äußere Welt konstituiert sich je aus So-Seiendem. Für sie war So-Seiendes Substanz, das letzte Seiende überhaupt, das nicht weiter auf sein Sein geprüft werden kann. Wir stellen aber diese Frage, indem wir das Dasein zu erfassen suchen, das in so-Seiendem, nämlich bei Vorkommendem, je ist.

Das Dasein hat die Struktur des In-Seins. Das Dasein richtet sich, wie festgestellt, nach der Welt, in der es je ist. In dieser Welt ist Vorhandenes reale und ideale Gegebenheiten. Was sind dem Dasein Vorhandenheiten?

Dem Vorhandenen kommt eine Unverborgenheit zu. Vorhandenes ist da und in seinem Sein liegt, daß es nicht ein Verborgenes, für das Dasein nicht Bestehendes ist, sondern daß das Dasein es je immer entdeckt hat. Jedes Vorhandene ist der Verborgenheit entrissen und ist dem Dasein offenbar. Das Dasein, das in der Welt ist, ist seinem Wesen nach entdeckendes. Wir hatten gesehen, daß das Dasein niemals in der Welt als bei einem Festen, Immerseienden ist, sondern immer nur als ein in eine Möglichkeit geworfenes. Es ist offen für weitere Möglichkeiten, in die es sich entdeckend entwirft. Dies nicht in der Weise, daß das Dasein gelegentlich eine Entdeckung macht und dadurch Vorhandenes in seiner Welt gewahr werde, sondern das Dasein ist, solange es existiert, entdeckend. Es hat sich dadurch, daß es ist, immer schon auf Vorhandenes entworfen, das Vorhandene ist unverborgen, es ist entdecktes. Dieser Sachverhalt, daß dem Vorhandenen Unverborgenheit zukommt, erscheint selbstverständlich. Aber gerade diese Selbstverständlichkeit darf nicht davon abhalten, dieses Phänomen in der Unverborgenheit als Modus des Vorhandenen in den Blick zu nehmen.

Der Zusammenhang dieser Explikationen mit der Situation, die wir zu erhellen suchen: dem Dasein im Recht, braucht hier kaum ausdrücklich betont zu werden. Wir hatten erkannt: Recht ist seiner Seinsart nach ein Vorkommendes, es besteht als ein An-sich-Seiendes, das sich als Selbiges im einzelnen Dasein durchhält und als dasselbe vielem Dasein (vielen Menschen) gegeben ist. Wir suchen nach der Seinsart des Daseins, in der dieses ist, wenn es in So-Seiendem, nämlich in an-sich-Bestehendem ist.

Unverborgenheit ist der erste Modus, in dem etwas von dieser Seinsart Seiendes für das Dasein ist. Vorhandenes ist offenbar. Sofern das Dasein ist, ist es immer schon bei Vorhandenem, also bei ihm Offenbarem. Dieses Offenbare braucht nicht durch die Forschung bewußt entdeckt worden zu sein, wie ein physikalisches Gesetz durch den Physiker, ein Stern durch den Astronomen entdeckt wird. Hier entdeckt das Ich, nicht das Dasein selbst. Das Ich kann aufhören zu entdecken, es kann die Forschung abbrechen. Das Dasein aber ist wesenhaft Entdeckendes, es existiert in der Weise, daß es die Welt, in der es je ist, sich offenbar zu machen trachtet[1]). Das Entdecken liegt also vor jeder willentlichen Betätigung. Entdecktsein im Sinne von Unverborgensein gehört notwendig zum Gegebensein von etwas. Auch das Recht ist als solches als etwas Seiendes offenbar; daran kann nicht gezweifelt werden. Wenn ich über das rechtlich-Richtigsein eines Sachverhaltes etwas aussage, so ist mir das Recht unverborgen.

Unsere Frage aber ging nach dem In-Sein; nach der Seinsart des Daseins, in der es ist, wenn es im Recht ist. Wir sahen, daß das Dasein nur existiert als Sein-in-der-Welt, und suchen wir nach dem Dasein, so haben wir von der Seinsart der Welt auszugehen, in der das Dasein ist.

Wir hatten das Recht erkannt als ein Gegebenes, ein Vorkommendes; als solches ist es offenbar; es ist ein Entdecktes. Wie aber ist das Dasein im solcherart Entdeckten? Wie muß das Dasein sich zu ihm verhalten, damit Entdecktes als an-sich-Bestehendes sein kann?

Das Dasein überläßt an-sich-Bestehendes sich selbst, nur so kann es als an-sich-Bestehendes sein. Ist ein Vorkommendes da, so läßt das Dasein es das sein, was es an sich selbst ist. Es läßt es so bestehen, wie es ist.

Diese Sätze bringen ein für die Daseinsanalytik zentrales Phänomen an das Licht.

---

[1]) Und zwar in der besorgenden Umsicht, in der das Dasein je in der Welt ist. So erkennt Heidegger die Sorge als das Sein des Daseins. (Sein und Zeit S. 191 ff.). Für den hier gesteckten Aufgabenkreis der Explikation der Phänomene der Vorhandenheit und des Miteinanderseins brauchen wir indes nicht soweit vorzustoßen; es würde die Darstellung unnötig belasten. Es genügt die Feststellung, daß Dasein und Ich nicht identisch sind und somit das, was dem Dasein gegeben ist, worauf es als in der Welt Seiendes je gerichtet ist, nicht identisch ist mit dem, was das Ich als seiner Bewußtseinsinhalte hat.

Ist die Tür z. B. ein vorkommendes Etwas, so läßt das Dasein dieses Vorkommende Tür sein, d. h. in seinem Sichbewegen in der Welt nimmt das Dasein die Tür als das, was sie an sich selbst ist; es rennt nicht gegen die Tür an; es zerstößt sie nicht, sondern es öffnet sie an der Klinke, indem es sie als das nimmt, was die Tür an sich selbst ist. Die Tür als ein entdecktes Vorhandenes bestimmt also die Weise, wie das Dasein sich in der Welt bewegt. Es trägt dem an-sich-Sein dieses Vorhandenen „Tür" Rechnung in seinem Sein bei diesem Vorhandenen; denn es läßt die Tür Tür sein, also das, was sie an sich selbst ist[1]). Ebenso laufe ich nicht gegen ein Haus oder einen Baum, wenn ich mich vorwärtsbewegen will und mache nicht den Versuch, diese Gegenstände niederzurennen, sondern ich lasse Haus Haus und Baum Baum sein und bewege mich um beide herum.

Das aber heißt: ich lasse diese Gegenstände sein, was sie sind, oder ich gebe sie frei auf das, was sie an sich selbst sind. Das Sein bei an-sich-Seiendem, Vorhandenem, Gegebenem, hat also den Charakter des Seinlassens, der Freigabe.

Diese Freigabe hat nichts mit einem Abstoßen oder Interessenehmen zu tun. Damit ich etwas von mir stoßen oder zu mir heranziehen kann, muß dieses Etwas zunächst da sein, d. h. es muß für mich bestehen. Als Bestehendes besteht es ganz unabhängig von dieser bewußt oder unbewußt affektiven Haltung zu ihm. Damit es als solches an-sich-selbst-Seiendes da ist, muß das Dasein zuvor es das sein lassen, was es an sich selbst ist. Das tut das Dasein, indem es das Vorkommende sich selbst überläßt. Es handelt sich dabei nicht um eine Tätigkeit des Ich, sondern um ein Tun des Daseins selbst.

Dieses „Ueberlassen", diese „Freigabe" darf auch nicht als ein Sich-Aussöhnen mit einem nun einmal unabänderlich Bestehenden aufgefaßt werden, etwa in dem Sinne, in dem man von einer Angleichung an das Milieu, in das der Mensch hineingeboren wird, oder von dem sich-Ueberlassen an die Welt, in die das Schicksal den Menschen gestellt hat, spricht. Hier sind Milieu wie Welt als ein dem Dasein Gegenüberstehendes von vornherein in Ansatz gebracht. Diese Anschauungen bewegen sich also ganz in der traditionellen Weltkonzeption, die hier den Menschen und dort die Welt sieht. Von einer solchen Angleichung kann bei der Freigabe nicht die Rede sein. Denn dasjenige, was durch die Freigabe vorhanden ist, ist ja durch das Dasein selbst geschaffen; das Dasein also paßt

[1]) Heidegger, Sein und Zeit, S. 85.

sich höchstens einer von ihm selbst geschaffenen Welt an[1]). Es ist aber auch falsch, hier von einer „Subjektivität" des in der Welt Vorhandenen zu sprechen so, als ob das Dasein sich diese Gegebenheiten beliebig erzeugen könnte und sie dadurch nur ihm, dem einzelnen Dasein eigen seien. Es wird zu zeigen sein, daß der in der „Freigabe" daseienden Welt, also der Vorhandenheiten, spezifische Charaktere innewohnen, die gerade die Subjektivität in diesem Sinne ausschließen.

Wir haben gesehen, daß durch die Freigabe das Freigegebene seinem eigenen Sein überlassen wird. In der Freigabe zieht sich das Dasein gleichsam von dem Entdeckten zurück und läßt es das sein, was es an sich selbst ist. Es anerkennt damit das eigene Sein des Vorkommenden. Entdecken und Freigabe lassen sich darum von einander zeitlich nicht trennen. Nicht entdeckt das Dasein und gibt dann zeitlich später das Entdeckte frei; sondern entdeckend ist das Dasein zugleich freigebend. Dieses freigebende Entdecken gibt dem Entdeckten seine Selbst-Ständigkeit. Damit, daß es ein Selbst, ein An-sich-Seiendes ist, ist es zugleich auch ein Ständiges, ein sich in der Zeit Durchhaltendes. Dieses Durchhalten in der Ständigkeit heißt indes nicht, daß das Entdeckte als Substantielles, Festes gesetzt wird und als solches dem Dasein gegenübertritt. Würden wir das annehmen, so würden wir über die Substanzauffassung nicht hinausgelangen. Selbst-ständig ist das Seiende, das in der Freigabe ist, und die Freigabe ist eine Weise des Daseins, zu sein.

Im entdeckenden Freigeben i s t das Dasein als in einer Möglichkeit; Vorhandenheit ist also die Seinsweise des Daseins, in der es freigebend Entdecktes das sein läßt, was es ist; es gleichsam liegen läßt als das, was es ist, und sich von dem So-Seienden zurückzieht.

Dieses Sich-Zurückziehen ist ein Akt von größter Bedeutsamkeit. Durch die Freigabe, das Ueberlassen des Entdeckten an sich selbst, verliert sich das Dasein nie in dem Entdeckten und zeigt ihm gegenüber eine Desinteressiertheit. Das Dasein opfert niemals sein Sein dergestalt, daß es selbst in den Dingen aufginge; mit ihnen eins würde. Es mag die Selbstaufgabe, ein Einswerden mit den entdeckten Gegebenheiten, beobachtet werden, wie z. B. im ekstatischen Erleben, aber immer zieht sich das Dasein, wenn es so erlebt, von dem ihm Offenbarten zurück, und dies kann es nur in der

---

[1]) Siehe hierüber die Milieuformung durch die Person, wie Scheler sie in seiner Ethik (S. 143—152) darstellt; dort auch die Widerlegung der Descart(Kant)ischen Welt-(und Umwelt-)Auffassung, S. 152.

Weise, daß es das Entdeckte als Erlebtes freigibt auf das, was es an sich selbst ist; es liegen läßt als das, was es ist. Dieses Sichzurückziehen ist auch Voraussetzung dafür, daß etwas Vorkommendes im Dasein besteht. Denn könnte das Dasein die Welt, in der es je ist, nicht gleichsam von sich stoßen, könnte es sich nicht distanziieren, so könnte nicht etwas Vorhandenes in dieser Welt sein. Also erst dadurch, daß das Dasein etwas als etwas freigegeben hat, kann das Ich dieses Etwas als in der Welt Vorkommendes h a b e n.

F.

Das Mit-Sein als fundierender Modus des Seins im Recht.

Die bisherige Analyse läßt aber nicht erkennen, daß wir uns hier in Anschauungen bewegen, die den Vorwurf, „subjektivistisch" zu sein, nicht verdienen. Aber es galt zuvor die Seinsart des Daseins zu erhellen, in der dieses ist, wenn es bei Vorkommendem ist. Nun können wir zur Prüfung der Frage übergehen: ist nicht das, was das Dasein im freigebenden Entdecken sich selbst überläßt, nur für das einzelne Dasein da, das es entdeckt? Mit der Beantwortung dieser Frage wird sich uns das Phänomen des Miteinanderseins erhellen.

Sein bei Vorkommendem heißt, Entdecktes auf das, was an sich selbst ist, freigeben, sich von dem Entdeckten zurückziehen. Im Zurückziehen distanziert sich das Dasein von dem Vorkommenden. Es läßt Vorkommendes das sein, was es ist. Das Vorkommende ist An-sich-seiendes, es ist unverborgen. Dies hatten wir zuvor gesehen.

Die Frage, die die vorliegende Analyse in den Gang gebracht hat, war diese: wie kann dem einzelnen Dasein in der Welt etwas gegeben sein, was zugleich auch anderem Dasein, ja allem menschlichen Dasein überhaupt gegeben ist? Wir hatten gesagt, daß, wenn das Dasein auf ein vorkommendes Ding der Außenwelt, etwa einen Tisch oder ein Luftschiff, gerichtet ist, ihm damit etwas gegeben ist, das so, wie es ist, auch für andere Menschen da sein kann und für alle da ist, die auf es gerichtet sind. Wir hatten dann weiter gesehen, daß es bei Gegebenheiten der inneren Welt, wie Ideen, sinnvollen Zusammenhängen und auch dem Recht nicht anders ist. Vorkommendes sowohl der inneren wie der äußeren Welt tritt also als ein solches auf, das auch für anderes Dasein je da sein kann oder faktisch da ist. In dieser Seinsart Seiendes ist nie nur für mich alleine da, sondern auch die anderen nehmen an ihm teil. Und es besteht für das Dasein je im freigebenden Ueberlassen an sich selbst. Dieses freigebende Sichzurückziehen ist eine Seinsweise, in der das Dasein sein kann und je ist.

Das aber, w a s freigegeben wird, das, was in der Unverborgenheit an sich besteht, dieses auf sich selbst Freigegebene, an sich Seiende, ist damit in einer ganz spezifischen Weise da. Als a n s i c h Seiendes ist es nie je meines Daseins Besitz, sondern es ist für sich selbst; es hat ein eigenes Sein. Es ist für mein Dasein da in der Weise, daß es durch sein Bestehen für mich in seinem eigenen Sein nichts einbüßt. Das aber heißt, das Dasein nimmt an So-Seiendem lediglich t e i l. Der Sinn dieses Teilnehmens ist: es teilt sich mit anderen in dieses Seiende. Daraus folgt: ist das Dasein bei Unverborgenem, das es auf sich selbst freigegeben hat, so ist das Freigegebene in der Weise der Selbst-Ständigkeit da. Als solches hat es sein eigenes Sein, das nicht mein Sein ist, der ich es freigegeben habe, sondern es ist als etwas an-sich-Seiendes in meiner Welt. Aber dieses an sich selbst Seiende ist nie nur für mich da, sondern, weil es an sich selbst besteht, darum ist es auch für anderes Dasein (andere Menschen) da.

Nun erhellt sich das Phänomen, das der Ausgangspunkt unserer Betrachtung war: wie mehrere Menschen bei demselben sein können. Dasjenige, bei dem sie sind — das hatten wir festgestellt — ist ein Vorkommendes, im freigebenden Entdecken Bestehendes. Es ist als solches unverborgen und in dieser Unverborgenheit eben ist es auch für anderes Dasein da. Ist also das Dasein bei dem Tisch, dem Luftschiff, der Idee, einem rechtlich geltenden Sachverhalt u. a. m., so ist es bei diesem als bei Etwas, was auch für andere da ist, d. h. das auch für andere genau wie für das je eigene Dasein besteht.

In der Festlegung einer Verhaltensweise, als die rechtlich richtige, geltende, liegt die Feststellung beschlossen, daß ihr So-Sein, nämlich ihr Recht-Sein nicht nur mir allein gegeben ist, sondern daß auch anderes Dasein an ihm teilhat. Denn das rechtlich Richtigsein eines rechtlichen Sachverhaltes ist eine vorkommende Gegebenheit; darum kann sie erforscht und von vielen erkannt werden. So ist die Strafwürdigkeit eines Mordes, die Erfüllungspflicht eines Vertrages, die Grenzen der Vertragspflicht, ein an sich Seiendes, ein Vorkommendes und ist für jedermann da; als res, als Vorhandenheiten, sind sie ebenso da, wie die Gegenstände der Außenwelt. So wird oftmals die Entdeckung eines rechtlich richtigen Sachverhaltes von seinem Entdecker sorgfältig behütet, weil er es für sich behalten oder in irgendeinem späteren Zeitpunkt veröffentlichen will. Ebenso wie ein neuer Stern oder ein neues Gestein von einem Forscher, der es entdeckt hat, wie ein nur ihm eigenes Geheimnis bewahrt werden kann. Und zwar wird deshalb so gehandelt, weil

das Entdeckte als Unverborgenes in einer Weise da ist, daß auch die anderen an diesem Seienden teilhaben. Ein Entdecktes, Vorhandenes ist also notwendig geteilt mit anderem Dasein; die Unverborgenheit eines Vorkommenden kann nie nur je meinem Dasein gegeben sein, sondern sie ist zugleich für andere da. Auch der Forscher, der sein ganzes Leben lang etwas von ihm Entdecktes für sich behält und es anderen vorenthält, verrät eben durch dieses Vorenthalten, daß das Vorkommende, das er entdeckt hat, auch für die anderen da ist.

Man sieht also, wie weit diese Auffassung von einem „Subjektivismus" entfernt ist, der meint, das von dem Dasein Entdeckte habe nur für dieses selbst Bestand. Vielmehr ist gerade das Umgekehrte der Fall: das vom Dasein sich selbst Ueberlassene, auf sich selbst Freigegebene ist als solches an sich da und damit auch für andere, in der Weise nämlich, daß anderes Dasein an diesem Seienden teilhat.

Beim Vorkommenden seiend, ist also das Dasein je mit anderem Dasein. Denn als Unverborgenes ist ein Vorkommendes nie nur für mich da. Bei Vorhandenheiten, idealen odrer realen, sich aufhaltend, sind dem Dasein die anderen je mit gegeben. Zum Sein beim Vorkommenden gehören also je die anderen. Auch das Dasein, das allein ist, ist immer mit anderen dadurch, daß es bei Vorhandenem ist.

Denn was heißt Allein-sein? Ein faktisches Nichtbestehen anderen Daseins kann damit nicht gemeint sein, denn in diesem Falle könnte das Dasein nie allein sein. Aber auch das Nichtanwesendsein von anderem bedeutet keineswegs Alleinsein; das Dasein kann auch bei Anwesenheit der anderen allein sein. Allein besagt nichts als „ohne die anderen sein", die anderen sind je da in der Teilhabe an der Unverborgenheit des Vorkommenden; denn eben weil das Vorkommende unverborgen ist, ist es auch anderen gegeben. Damit sind aber auch am Vorkommenden und durch das Vorkommende die anderen da. Ergibt sich für das Dasein, daß faktisch die anderen nicht auch auf dieses Unverborgene gerichtet sind, daß anderes Dasein es also nicht anerkennt oder einsieht, so fühlt sich das Dasein allein. Es spürt hier das Nicht-Mit-Sein der anderen. Darin liegt aber ein Bezug auf die anderen; denn mit-den-anderen-Sein gehört zum Sein beim Vorkommenden, also zu dieser Seinsweise des Daseins. Somit ist also Allein-sein nur möglich, weil das Mitsein zum Dasein gehört; das Alleinsein ist also ein Modus des Mitseins.

Im Vorkommenden, Ansichseienden, in welchem das Dasein als freigebend sich Zurückziehendes ist, ist es je mit anderem Dasein. Das Freigegebene ist nicht ein „Subjektives" in dem Sinne, daß es nur für das Dasein, das es freigibt, da wäre, sondern durch das Sein beim Vorkommenden als beim Unverborgenen sind auch die anderen mit dem Dasein da. Das aber heißt: im Sein beim Vorkommenden, beim Gegebenen usw. ist das Dasein immer m i t anderen.

Dieses sich zurückziehende Freigeben eines Entdeckten ist weder eine Eigenschaft noch eine Fähigkeit des Daseins, die es sich mitunter zulegt. Das Dasein ist als Existierendes immer Freigebendes, das Freigegebene ist also je im Freigeben selbst in seiner Welt. Es ist also kein Gesetztes, das wie eine feste Wand gleichsam vor ihm stände, und das Dasein ist je nur als Freigebendes bei dem Ansichseienden, bei den Gegenständlichkeiten, den realen oder idealen, die in seiner Welt sind.

Im Sein bei dem Vorkommenden ist das Dasein immer mit anderem Dasein; auch anderes Dasein teilt sich in die Unverborgenheit des Freigegebenen.

Das Dasein ist also nicht ein isoliertes Einzelnes, sondern in bestimmten Weisen seines Seins ist es immer schon mit anderen, und dies nicht in der Weise, daß es — gleichsam — aus seinem Gehäuse heraus seine Fühler zu einem ebenso bestehenden Gehäuse ausstreckte ,also mit anderem Dasein in eine Beziehung träte, in dem Sinne etwa, daß es einen „Sozialvertrag" abschlösse oder sich in der Gleichheit der Wertung mit den Anderen fände. Ebensowenig trifft die These das Richtige, die eine Eigenschaft, eine Urkraft des Einzelnen annimmt, etwa das Gemeinschaftsgefühl, die Gesinnung usw., durch die das Mitsein sich konstituierte. All diese Hypothesen setzen den Menschen als ein Isoliertes, Vorhandenes, kontinuierlich in der Zeit Daseiendes voraus. Dieser Ansatz trifft aber, wie die Analyse gezeigt hat, die Wirklichkeit der menschlichen Existenz keineswegs. Unsere Gewohnheit, das menschliche Dasein als in dieser Weise seiend zu denken, also die Gleichsetzung von Dasein und Ichheit, ist die Ursache dafür, daß der Zugang zur menschlichen Existenz selbst bisher verbaut blieb. Die Beharrlichkeit, die Dauer, das mit-sich-selbst-identisch-Bleiben im Ablauf der Zeit, die primäre Isoliertheit des Einzelnen, in dem latente „Fähigkeiten" oder „Eigenschaften" wohnen, durch deren Aktualisierung er mit anderen Menschen in Kontakt treten und dadurch Gemeinschaft bilden kann, das sind Anschauungen, die wohl als Selbstverständlichkeiten bisher galten, die aber einer tieferen Analyse des Daseins nicht standhalten.

Diese lehrt vielmehr, daß das Mitsein keine „Fähigkeit" ist, die dem einzeln existierenden Subjekt innewohnt. Als Existierendes

ist das Dasein vielmehr je bei anderen, also im Mit, und zwar deshalb, weil das Dasein die Unverborgenheiten je mit anderen teilt. Aber zugleich ist es in dieser Seinsweise als in einer Möglichkeit, zu sein. Die anderen sind damit als Möglichkeit ebenso da wie das sich von ihnen distanziierende Dasein, das nicht im Vorkommenden aufgeht, sondern dieses von sich stößt und liegen läßt.

Das Sein mit den anderen ist also eine Seinsweise des Daseins, in der sich dieses als in eine Möglichkeit, zu sein, je entworfen hat. Die anderen sind da in ihrer Teilhabe an der Unverborgenheit des Vorkommenden.

Wir hatten die Seinsart des Rechts expliziert als ein ideales Vorkommendes. Im Sein bei diesem Vorkommenden also ist das Dasein je mit anderem Dasein. Es gibt keinen rechtlich richtigen Sachverhalt, der nicht auch für andere da wäre. Das Recht ist ein an-sich-Seiendes, es hat ein selbständiges Sein, es ist res, als solche ist es unverborgen und darum ist es auch je für andere da. Erst dadurch, daß das Dasein in seiner Existenz eine Verhaltensweise als die richtige entdeckt hat und sie in ihrem Richtigsein sich selbst überläßt, ihr also eine eigene Existenz gibt, ist das Recht als ein Unverborgenes, ein Vorkommendes in der Welt des Daseins; es ist damit eine ideale Gegebenheit. Das Sein im Recht hat also den Modus des Seins bei einem Vorkommenden. Das Recht ist unverborgen und also auch für anderes Dasein da.

Der Andere, der mit im Recht ist, ist also das Seiende, mit dem das je eigene Dasein sich in die Unverborgenheit dieses Vorkommenden teilt. Dieses Mit-Sein bei diesem Vorkommenden; dieses Sich-Teilen in die Unverborgenheit, das Recht, das ist es, darin das Sein des „Rechtsgenossen" gründet. Dieser ist also nicht ein an sich bestehender Mensch, sondern er ist ein mit-mir-Seiender bei der Unverborgenheit des Rechtlichen. Er ist stets der Andere, der sich mit mir in dem Vorkommenden „Recht" teilt. Dieses Mit-dem-je-eigenen-Dasein-Sein, das ist die eigentliche Realität, die das Sein des Mitmenschen konstituiert. Das besagt nicht, daß der andere ausdrücklich zu diesem Mit-sein, zu dieser Teilhabe am Vorkommenden, herangezogen werden müßte, etwa durch Aufzeigen eines Vorkommenden; sondern weil das Vorkommende den Modus der Unverborgenheit trägt, darum ist dieses je auch anderen gegeben. Die anderen sind also mit dem Vorkommenden je da; und dies nicht in der Weise, daß sich die anderen ausdrücklich als Mit-Daseiende meldeten, sie sind in keiner Weise anwesend. Das Vorkommende offenbart sich in seiner Unverborgenheit als das schlechthin Seiende und damit schlechthin Daseinsbestimmende.

Als Unverborgenes bestimmt es das So-Sein des je eigenen Daseins, wie gezeigt worden ist[1]). Das Dasein richtet sich in seinem Sein in der Welt nach dem Vorkommenden. Hat es ein Holzgestell als Tisch, die Bretter in der Wand als Tür, eine bestimmte Verhaltensweise als richtige entdeckt, so ist damit der Tisch, die Tür und dieses Verhalten als ein Unverborgenes in der Welt, und das Dasein trägt in seinem jeweiligen Sichbewegen in der Welt diesem Vorkommenden Rechnung. Dadurch aber, daß dieses Vorkommende ein Unverborgenes ist, ist es an sich „schlechthin" da, d. h. die anderen nehmen am So-Sein dieser Gegebenheit teil. Damit ist aber das So-Sein der Anderen jeweils festgelegt; in der Weise nämlich, daß sie in der Welt sich bewegend in ihrem Verhalten der Unverborgenheit dieses schlechthin Seienden gleichfalls Rechnung tragen.

Im Sein beim Unverborgenen sind also die anderen immer schon mit-gegeben eben deshalb, weil dem Unverborgenen der schlechthin-Charakter innewohnt. Die Anderen sind also nicht Beliebige, sondern mit ihrer Teilnahme an der Unverborgenheit ist auch das So-Sein der Anderen je bestimmt. Das Vorkommende ist auch für anderes Dasein je da, und weil es in seiner Unverborgenheit das Sich-Bewegen des Daseins in der Welt je bestimmt, — das Dasein trägt dem Vorkommenden stets Rechnung, wie gezeigt ist — darum ist also die Weise des Anderen, in der Welt zu sein, je festgelegt. Der Andere ist also nicht irgendein Ichpunkt, sondern er ist immer Mitmensch, und dieses Mit-Sein bestimmt zugleich sein So-Sein.

Gehört aber zum Sein beim Vorkommenden, daß die anderen als So-Seiende immer schon mitgegeben sind, so sind sie im Modus der Unauffälligkeit da. Sie drängen sich nicht auf, sie werden nicht lästig, denn sie gehören je zu dieser Seinsweise des Daseins hinzu.

Auffällig werden die anderen erst dadurch, daß sie sich nicht als das erweisen, was sie durch diese Teilnahme sind, d. h. daß sie in ihrer Faktizität sich anders gebaren, als die vorausgesetzte Teilnahme, die ihr So-Sein bestimmt, dies vorschreibt. So wird das eigene Dasein auf den anderen aufmerksam erst dadurch, daß es durch ihn ein Widerfahrnis erlebt, und es kann dieses Widerfahrnis erleben, weil der andere je schon in bestimmter Prägung in seinem Dasein ist.

Im Sein-bei dem Vorkommenden: Recht existiert das Dasein jeweils derart, daß die anderen als So-Seiende mit ihm da sind. Es

[1]) s. oben Seiten 55/56.

ruht also gleichsam in seiner Welt mit den So-Seienden Anderen. In diese Welt hat es sich je entworfen. In ihr ist es je aufgegangen. Aber das Dasein ist gleichwohl bei diesem Vorkommenden als in einer Möglichkeit zu sein.

Die jeweilige Situation also, in der das Dasein je steht, schafft eine bestimmte, ihm vertraute Welt, mit bestimmten, ihm vertrauten Menschen. Die anderen sind so durch ihre Teilnahme an der Unverborgenheit des in dieser Welt Vorkommenden. Dieses Vertrautsein mit der Welt ist der Existenz ein Geborgensein[1]). Gebahrt sich der Mitmensch anders, als es diesem je schon vorgängigen Vertrautsein mit ihm entspricht, so bekommt die der Existenz vertraute Welt gleichsam einen Riß. Damit wird die Existenz aus ihrer Geborgenheit aufgerüttelt; der Boden, auf dem vertrauend sie ruhte, beginnt zu schwanken. Die Existenz weiß sich gefährdet. Hier liegen die Wurzeln zu einer existentialen Täterlehre.

[1]) s. Heidegger, Sein und Zeit S. 192.

Lebenslauf.

Ich bin am 12. Dezember 1905 als Sohn des Landwirtes Siegfried Polak in Westerstede in Oldenburg geboren.

Nach anfänglichem Besuch der Volks- und Mittelschule meines Heimatortes kam ich Ostern 1918 auf die Oberrealschule in Oldenburg, die ich nach 7jähriger Schulzeit mit dem Abiturientenexamen absolviert habe.

Ich studierte dann Rechtswissenschaft in Heidelberg, München und Frankfurt/Main. Beim Oberlandesgericht Frankfurt/Main habe ich am 2. November 1929 die erste juristische Staatsprüfung bestanden. Im Bezirk des Kammergerichts trat ich in den Vorbereitungsdienst, der durch eine halbjährige praktische Tätigkeit an der Strafanstalt Ploetzensee bei Berlin unterbrochen wurde. Am 26. Juni 1932 starb mein Vater. Auch sein Tod zwang mich, den Vorbereitungsdienst für einige Zeit zu unterbrechen.

Berlin-Eichkamp, den 18. 5. 1933.

C. Polak.